Der Gottesgedanke bei Victor Hugo.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Königl. Universität Marburg

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Franz Maria Cüppers

aus Cöln am Rhein.

Marburg a. L. 1918.

Druck von J. H. Meyer in Viersen.

Autorisé par la Censure de la 4e Zone.
Genehmigt von der Zensur der 4. Zone.

Von der Philosophischen Fakultät als Dissertation angenommen
am 9. November 1917.

Berichterstatter: *Professor Dr. Wechssler.*

Dem Andenken meiner Mutter
und meiner Schwester!

Inhalt.

Einleitung:	Stand der Forschung.
I. Abschnitt:	Victor Hugo als Gottsucher.
II. Abschnitt:	Victor Hugo kein Anhänger der Seelenwanderungslehre.
III. Abschnitt:	Die Wertbegriffe Victor Hugos [Nächstenliebe, Gebet, Liebe, Fortschritt, Hoffnung, Revolution, Freiheit, Gesetz, Gerechtigkeit, Wahrheit, Rechtlichkeit, Naturtrieb (l'instinct), Kunst, Denken, Verstand (la raison), Witz, Traum, Einsamkeit, Stillschweigen, Ruhe und Gewissen.]
IV. Abschnitt:	Die Verkörperung der Wertbegriffe in vier Wesen.
V. Abschnitt:	Des Dichters Stellung zur Natur und Pantheismus.
Schluß:	Gott für Victor Hugo kein dogmatischer Begriff.

Abkürzungen.

Chansons.	= Les chansons des rues et des bois.
Chants.	= Chants du crépuscule.
Chât.	= Châtiments.
Cont.	= Contemplations.
Feuilles.	= Feuilles d'automne.
L'art.	= L'art d'être grand-père.
Le dernier jour.	= Le dernier jour d'un condamné.
Lég.	= Légende des siècles.
L'histoire.	= L'histoire d'un crime.
L'homme.	= L'homme qui rit.
Marion.	= Marion Delorme.
Mis.	= Les Misérables.
Odes.	= Odes et Ballades.
Profils.	= Aug. Vacquerie: Profils et Grimaces.
Rayons.	= Rayons et Ombres.
Trav.	= Travailleurs de la mer.
Voix.	= Voix intérieures.

Literatur.

E. Barat, Le style poétique et la révolution romantique. Paris, Librairie Hachette et Cie.

Alexander Baumgartner, S. J. Die französische Literatur. Freiburg i. Br., Herder 1905.

Paul Berret, La philosophie de Victor Hugo (1854—1859) et deux mythes de la légende de siècles (le Satyre, Pleine-mer, Plein-ciel). Paris, Henri Paulin et Cie.

Ed. Biré, Victor Hugo. 3 Bde. Paris, Librairie Académique Didier.

Bornhausen, Französische Literatur seit 1600 in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Spalte 2278 ff. 1911.

Ferd. Brunetière, Manuel de l'histoire de la littératur française. Paris, Librairie Ch. Delagrave.

J. Roger Charbonnel, La philosophie symbolique de Victor Hugo. Bordeaux, Imprimerie Pech. 1902.

Pierre Dubois, Victor Hugo, ses idées religieuses (1802—1825). Paris, Librairie ancienne, Honoré Champion.

Ernest Dupuy, Victor Hugo: in Classiques populaires édités par la société française d'imprimerie et de librairie 1908.

Dilthey, Weltanschauungslehre in Hinnebergs Kultur der Gegenwart. Band VI, 1.

Faguet, Dix-neuvième siècle. Etudes littéraires. Paris, Lecène, Oudin et Cie. 1887.

Carl Franke, Emil Zola als romantischer Dichter, dargestellt an seinen Beziehungen zu Victor Hugo. Marburg, Dissertation 1911: Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie. Hgg. von Eduard Wechssler. Heft XIII.

Théophile Gautier, Victor Hugo. Paris, Bibliothèque Charpentier. 1902.

Victor Hugo, Oeuvres complètes. Paris, J. Hetzel.

Victor Hugo, Oeuvres posthumes.
Paris, Calmann, Lévy.

L. Petit de Julleville, Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900.

G. Lanson, Histoire de la littérature française.
Paris, Hachette et Cie.

P. Lasserre, Le Romantisme.
Paris, Mercure de France 1908.

L. Mabilleau, Victor Hugo.
Paris, Hachette.

Rudolf Marquardt, Die Beseeluug des Leblosen bei französischen Dichtern des XIX. Jahrhunderts.
Marburg, Dissertation 1911.

Ch. Renouvier, Victor Hugo le poète.

Ch. Renouvier, Victor Hugo le philosophe.
Paris, Armand Colin et Cie.

Sainte-Beuve, Critiques et Portraits littéraires. Bd. I und II.
Paris, Felix Bonnaire et Eugène Renduel 1839.

H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.
Heidelberg 1913: in Synthesis: Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe.

Auguste Vacquerie, Profils et Grimaces.
Paris, Calmann, Lévy.

Eduard Wechssler, Über die Beziehungen von Weltanschauung und Kunstschaffen im Hinblick auf Molière und Victor Hugo: Marburger Beiträge, hgg. von Eduard Wechssler. Heft IX. Marburg 1911.

Einleitung.

Obwohl Victor Hugo zu den angesehensten französischen Dichtern gehört, ist eigentümlicherweise verhältnismäßig wenig über ihn geschrieben worden, und vor allem nur sehr Wenige haben bis heute versucht, in des Dichters Wesen und Weltanschauung einzudringen.

Von den Zeitgenossen des Dichters hat Sainte-Beuve einige Abhandlungen über Hugo's Werke geschrieben, doch stellt er eigentlich nur fest, daß der Dichter für den Roman sehr begabt gewesen sei und sich in lyrischer und künstlerischer Beziehung immer mehr vervollkommnet habe, während er in religiös-philosophischer Hinsicht keinen Fortschritt zu verzeichnen hatte. Ein späterer Zeitgenosse des Dichters, Théophile Gautier, hat Bemerkungen aufgezeichnet, die sich nur auf die Aufführungen der Dramen und das Spiel der Schauspieler beziehen. Auf den Inhalt der Stücke geht der Verfasser nicht ein, wenn er auch am Schlusse seines Werkes noch kurz die Contemplations, die Légende des siècles und die Chansons des rues et des bois gestreift hat.

Den ersten Versuch, sich näher mit der Weltanschauung Hugo's zu befassen, hat Faguet unternommen. Er hält des Dichters Gottglauben für echt, sieht ihn für einen Pantheisten an und nimmt an, dass der Dichter an seine Seelenwanderungslehre in La Bouche d'Ombre geglaubt habe. Ferner ist Faguet der Ansicht, daß Hugo die Ideen nicht eigentlich geliebt habe und seine philosophischen Ideen nur Worte seien, weshalb er den Dichter *le philosophe de la phraséologie* nennt. Im zweiten Teile seines Buches kommt Faguet dann noch auf das Sprachliche zu sprechen und glaubt, daß Hugo wegen seiner schönen Sprache — also nicht wegen

des Inhaltes seiner Werke — fortleben würde, solange es Franzosen gebe.

Sehr wichtig und bemerkenswert zur Beurteilung des Dichters ist das, was Hugo's junger Freund Auguste Vacquerie im Schlußabschnitt seiner Profils et Grimaces erzählt. Es sind Äußerungen über die Vorgänge im Haute-ville-House, über das Leben und Treiben, die Beschäftigung und Unterhaltung im Familienkreise des Dichters. Dadurch finden wir in diesem Buche Aufschluß über die Beseelung des Leblosen, über die Seelenwanderungslehre des Dichters, seine Nächstenliebe u. a. m.

Brunetière setzt Hugo in Vergleich mit Voltaire und kommt zu dem Schlusse, daß Hugo nicht in demselben Maße wie Voltaire der Vertreter seiner Zeit sei, im übrigen enthält er sich des Urteils über die Weltanschauung des Dichters.

Nach dem Urteile Dupuy's gehört Biré zu den Kritikern Hugo's, die den Hauptwert darauf legen, den Ruhm des Dichters zu verkleinern. Noch abfälliger urteilt Petit de Julleville über Biré, der von ihm sagt: *un biographe très méfiant, très paperassier, consacre un talent digne d'un emploi plus noble à dépiauter l'auteur des Feuilles d'automne et de la Légende des siècles.* Biré beurteilt nämlich Victor Hugo ganz vom klerikalen Standpunkte. Bis 1830 sei der Dichter religiös gewesen, obwohl er schon früh durch die Schuld der Mutter verdorben worden sei. Am Ende seines Lebens aber sei der Dichter Anhänger der Seelenwanderung und des Tischrückens gewesen.

Petit de Julleville bringt in seiner Literaturgeschichte seine Anteilnahme nur dem Geistig-Schöpferischen des Dichters entgegen und betont, daß man, um Hugo recht würdigen zu können, nicht zu kleinlich sein dürfe. Der Verfasser betrachtet den Dichter als den Spiegel seiner Zeit, der wie alle Dichter nicht beständig, sondern sehr wechselnd gewesen sei. Sonst aber geht Petit de Julleville nicht näher auf Hugo's Grundgedanken ein.

Wenn Charbonnel sein Buch die Philosophie Hugo's betitelt, so meint er damit nicht Philosophie im strengsten Sinne des Wortes, sondern er versteht darunter die traumhafte Symbolik Hugo's. Der Verfasser hebt ausdrücklich hervor, daß Hugo keineswegs ein streng logischer Denker, wie die Philosophen gewesen sei, sondern ein Seher und in sehr reichlichem Maße mit Phantasie begabt. Charbonnel gehört zu den wenigen, die sich ernstlich mit dem inneren Sinne der Hugo'schen Dichtungen befaßt und den Dichter zu verstehen versucht haben. Der Verfasser behandelt den Gottglauben des Dichters sehr ausführlich und ist der Ansicht, daß seine metaphysischen Gedanken vom Christentum beeinflußt seien. Auch berührt Charbonnel einige Wertbegriffe des Dichters und seinen Glauben an das Schicksal.

Die Abhandlung Barat's betrachtet hauptsächlich das Dichterisch-Stilistische und befaßt sich mit Hugo's Neigung zur Antithese, seiner häufigen Anwendung von Bildern, mit seiner Mythologie und mit seinem Verhältnis zur Romantik. Für Hugo kommt besonders das zehnte Kapitel in Betracht, wo Barat alle Metaphern rein äußerlich auffaßt. Sie sind ihm nur ein dichterisches Mittel und nicht der Ausfluß von des Dichters Streben, Gott zu suchen und die Unermeßlichkeit zu ergründen und in Worte zu fassen.

Lanson rühmt vor allem den Lyrismus des Dichters, der seine an Handlungen so armen Romane gerettet habe. Durch diesen werde Jean Valjean zu einem schönen idealisierten Charakter erhoben, der stets lebenswahr bleiben werde. Was Victor Hugo's Betonung seines Glaubens an Gott betrifft, so ist der Verfasser der Ansicht, daß der Dichter dies ernst gemeint habe. Vor allem aber bestreitet Lanson, daß Hugo ein Philosoph sei, vielmehr nur ein Dichter, dessen Ideen sehr ungenau und ohne Originalität seien.

Den „Apokalyptiker einer vom Christentum losgerissenen, neuheidnischen Zukunft" nennt Baumgartner Victor Hugo, wie es ja beinahe selbstverständlich ist, daß der Jesuit über den Dichter, der derart Papst und Priester geschmäht hat,

ein ungünstiges Urteil fällen mußte. So sagt Baumgartner denn auch von Hugo: Victor Hugo ist wirklich ein Prophet, ein Apokalyptiker, aber keiner der christlichen Schule, sondern jenes allgemeinen Menschentums, vor dem das Bild des Gekreuzigten aus den Gerichtssälen weichen mußte, in dessen Namen Frankreich von neuem entchristlicht wurde.

Marquardt's Abhandlung hat nur den Animismus des Dichters, den er an Hand der Romane Notre Dame de Paris, Quatrevingt-treize und den Misérables nachzuweisen sucht, zum Gegenstand. Im übrigen hält auch Marquardt den Dichter für einen Pantheisten.

Im Gegensatze zu Biré gehört Dupuy zu den Kritikern, die in Victor Hugo nur das Gute sehen. Wenn Dupuy auch des Dichters Nächstenliebe, seinen Glauben an den Fortschritt und seine göttliche Sendung streift, so beschäftigt er sich doch vorzüglich mit dem Stil und dem Wohlklang in Hugo's Werken, ohne näher auf des Dichters Weltanschauung einzugehen. Unter anderem führt der Verfasser auch aus, wie viele Ereignisse aus Hugo's Leben in seinen späteren Schriften nachgewirkt oder sogar zu ihrer Entstehung geführt haben.

Während Renouvier in seinem Buche Victor Hugo le poète nur das Stilistische und Dichterische in Hugo's Schriften behandelt und nur seinen Animismus und seine göttliche Sendung kurz berührt, sucht er in dem Buche: Victor Hugo le philosophe den Nachweis zu erbringen, daß der Dichter ein Philosoph sei und in seinen Werken seine philosophischen Gedanken habe niederlegen wollen. Besonders befaßt Renouvier sich mit Hugo's Seelenwanderungslehre, die er für echte Überzeugung hält, mit seiner Beseelung der leblosen Dinge, seinem Glauben an den Fortschritt und an seine göttliche Sendung. So sucht der Verfasser das Lebenswerk des Dichters in ein philosophisches System zu zwängen und seine Entwicklung als etwas Gleichmäßiges hinzustellen, wodurch er in die Lage versetzt wird, Gegensätze in Hugo's Weltanschauung, wie z. B. seine Nächsten-

liebe und seine Angriffe gegen die Gewalthaber künstlich in Einklang zu bringen.

Auch Berret hält Victor Hugo für einen Philosophen, obgleich er seine Philosophie als die Zusammenschweißung metaphysischer Träume bezeichnet. Berret leitet des Dichters philosophische Gedanken von seinem Umgange mit gewissen Persönlichkeiten her und sieht in dem Dichter einen Spiritisten und Schüler der Enzyklopädisten, und nicht den Nachfolger Giordano Bruno's und des XVI. Jahrhunderts. Die Légende des siècles verdanke, so sucht Berret nachzuweisen, in der Hauptsache ihre Entstehung der Erfindung des Dampfschiffes, der Lokomotive und des Luftballons.

In der Enzyklopädie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" bestreitet Bornhausen jedwede Religiösität des Dichters, obgleich er ihm einen pantheistischen Deismus zuerkennt. Deshalb sagt er von Hugo, daß er „trotz vielfacher geistiger Wandlungen keine positive Stellung zur Religion finde. . . . Hugo huldigte einem pantheisierenden Deismus, der französischen Aufklärungsgedanken nahe steht und nur sehr blasse religiöse Färbung zeigt."

Mabilleau's Abhandlung ist eine stilistische Untersuchung. Zuerst behandelt der Verfasser die einzelnen Stufen in Hugo's dichterischem Schaffen an Hand seines Lebensweges, dann spricht er über die Quellen Hugo's und kommt im letzten Abschnitt auch auf das Gedankliche zu sprechen. Besonders rühmt er den Ideenreichtum des Dichters, der ein großer poetischer Schöpfer sei, wenn er auch nicht solche Wahrheiten, wie Kant hervorgebracht habe. Eigentümlicherweise behauptet Mabilleau, Hugo habe nur Blau, Gelb und Rot gekannt, was auf einer Eigenart der Netzhaut des Dichters beruhen soll; auch habe Hugo nicht aus der Natur, sondern aus sich selber geschöpft.

Am tiefsten wohl hat Wechssler in den Geist des Dichters einzudringen unternommen, indem er seine Weltanschauung im Zusammenhange mit seinem künstlerischen Schaffen betrachtet. Wechssler hebt hierbei besonders vier Grund-

formen hervor, seine Seelenwanderungslehre, seine Vorliebe für die Antithese, seinen Trieb alles zu vergrößern und ins Ungeheure zu steigern, zuletzt seine Scheu vor dem Wunder und Geheimnis. Außerdem behandelt Wechssler noch den Animismus Hugo's, seinen Glauben an Gott und seine göttliche Sendung, an Freiheit und Unsterblichkeit und endlich noch seine Nächstenliebe.

Übereinstimmung mit Biré zeigt Dubois, der nachzuweisen versucht, daß Hugo nie Katholik gewesen ist, ja vielleicht niemals getauft war, und infolge der Lauheit seiner Eltern auf Abwege geraten sei. Der Verfasser zieht zum Beweise nur immer die schlechtesten Seiten im Leben der Eltern des Dichters heran, wie er auch sonst in der Beurteilung des Dichters nur das Nachteilige herausarbeitet. Auch in der Beurteilung der Lettres à la fiancée geht Dubois sehr weit und läßt überall den Geistlichen durchblicken, der von irdischer Liebe nichts verstehen will. Trotzdem kommt der Verfasser am Schlusse zu dem Ergebnis, daß Hugo an Gott und an ein Fortleben nach dem Tode geglaubt habe; nur deshalb sei er kein gläubiger Christ geworden, weil er sich mit Religion nie ernstlich befaßt habe.

Zum Schlusse ist dann noch die Arbeit von Franke zu erwähnen, der sich hinsichtlich der Beseelung des Leblosen auf Marquardt stützt. Sonst behandelt der Verfasser in der Hauptsache nur das Stilistische: die Antithese, Symbolik u. a. m. Ferner bespricht Franke den Dualismus des Dichters, der überall mit dem Siege des Hellen, Geistigen und Guten über das Dunkle, Stoffliche und Böse ende. Des Dichters Naturauffassung sei primitiv und ermangele jedweder tieferen Kenntnis der geistigen Strömungen seiner Zeit und der Vergangenheit.

Aus den angeführten Werken ergibt sich die stark einseitige Behandlung des Lebenswerkes Victor Hugo's. Während hauptsächlich das Stilistische und Dichterische Gegenstand der Erörterung wird, bleibt die Weltanschauung und der tiefere Sinn, der in den Werken des Dichters liegt, fast

ganz unberücksichtigt oder wird nur gestreift. Wiewohl ich mir vollständig bewußt bin, daß der Nachdruck bei Hugo in seinem eigentlichen künstlerischen Schaffen liegt, so glaube ich doch, daß man auch auf die Weltanschauung des Dichters eingehen muß, um ihn völlig würdigen zu können.

Doch läßt sich diese Weltanschauung nicht chronologisch untersuchen, da bei Hugo keine stetige Weiterentwicklung vorliegt, sondern die Keime seiner späteren Ansichten sich schon in seinen Jugendschriften finden, während er in seinen späteren Werken immer wieder auf die Ansichten seiner Jugend zurückkommt. Auch verzichten fast alle Kritiker Hugo's auf eine chronologische Anlage ihrer Werke, selbst wenn sie Hugo nicht im Hinblick auf seine Weltanschauung, sondern nur vom dichterischen Standpunkte aus behandeln.

I. Abschnitt.

Um einen Schriftsteller zu verstehen, genügt es keineswegs, den sprachlichen Sinn seiner Worte in uns aufzunehmen, sondern wir müssen tiefer in ihn eindringen und zu ergründen suchen, was der Verfasser mit seinen Worten im Grunde gemeint hat. Eine Übersetzung, in der das Nennen d. h. das Ergründen von dem, was der Schriftsteller hat sagen wollen, was er sich zum Gegenstande seines Werkes gesetzt hat, wegfällt, ist daher vollständig unzureichend. Deshalb ist die Hauptaufgabe der Wissenschaft, das Gegenständliche zu untersuchen, das mit den Worten genannt oder angedeutet wird.

Dies wird uns sogleich klar, wenn wir uns nur vergegenwärtigen, daß schon die Grundbegriffe in den einzelnen Sprachen vollständig von einander verschieden sind. So gibt es z. B. im Französischen eine Reihe von Worten, die wir ins Deutsche schlechtweg nicht übersetzen können, da sie aus einer Geistesart und aus Umständen heraus geschaffen sind, die uns Deutschen nicht geläufig sind. Nehmen wir das Wort *flatterie.* Es ist entstanden innerhalb des geselligen französischen Lebens, und wenn wir *flatterie* mit Schmeichelei übersetzen, so enthält dies unbedingt eine Härte. Wenn wir ungefähr das wiedergeben wollen, was der Franzose damit sagen will, so müssen wir etwa „feinfühlende Liebenswürdigkeit" dafür setzen. So gibt es noch viele Worte z. B. *galanterie,* das wir im Deutschen mit Ritterlichkeit wiederzugeben suchen, oder *la nuance,* womit der Franzose vorzugsweise die kaum wahrnehmbaren Unterschiede der Menschen und Dinge im geselligen Leben meint.

Diesen Unterschied der Grundbegriffe sehen wir vor allem auch gut in dem Worte: *la maîtresse.* Für uns Deutsche hat dieses Wort immer einen Beigeschmack der Herabsetzung. Im Französischen dagegen klingt hier die Auffassung des Minnegesanges nach, wo das höchste Ziel des Ritters die Liebe zu einer hochgestellten Dame war, die ihn zu großen Taten anspornte. So kann der Franzose noch heute von einer durchaus makellosen Dame als *sa maîtresse* reden, ohne daß es eine üble Nebenbedeutung hätte. Noch deutlicher sehen wir diese Verschiedenheit der Auffassung bei Begriffen, die scheinbar doch dasselbe besagen wie z. B. Liebe, Staat und Vernunft. Während aber der Deutsche meist nur Eine Liebe kennt, hat der Franzose sehr viele Bezeichnungen dafür: *l'amour, la tendresse, la flamme, le feu, l'ardeur, le transport* u. a. m. Auch bei dem Begriffe Vernunft besteht zwischen beiden Völkern ein großer Unterschied. Der Franzose glaubt an die Allmacht der Vernunft oder richtiger an die des Verstandes. Denn *raison* bedeutet für den Franzosen die Fähigkeit, die richtigen Schlußfolgerungen zu ziehen, sie ist das logische Denken, gepaart mit dem Vermögen, sich in jede Lage des täglichen Lebens hineinzufinden, während für den Deutschen die Vernunft auch die metaphysischen Werte umfaßt ebenso wie die moralischen Pflichten die durch den Verstand eben nicht zu ergründen sind. Der Franzose glaubt alles ermitteln und ausmessen zu können. Er ist der große Analytiker, während ihm das Lebenswerk eines Kant immer fremd bleibt. Dies hat Voltaire einmal in einem Briefe sehr deutlich ausgesprochen. in dem es gegen Ende heißt: *Vanitas vanitatum et metaphysika vanitas! Nous sommes faits pour compter, mesurer, peser; voilà ce qu'a fait Newton . . .*[1])

Wie man nun, um die Grundbegriffe der einzelnen Völker zu verstehen, sich in den Geist und die Lebensauffassung des betreffenden Volkes hineinversetzen muß, so darf man auch, um einen Dichter zu verstehen, sich nicht

[1]) à M de S'Gravesande vom 1. VI. 1741.

damit begnügen, den bloßen Wortsinn zu ergründen, sondern man muß sich in das Denken des Dichters als Ganzes, in seine Weltanschauung hineinzuversetzen suchen. Unter Weltanschauung aber verstehen wir etwas Ursprüngliches, das im Einzelnen unabhängig vom erkennenden Geiste wirkt, das sich ganz nach der Persönlichkeit des Betreffenden, nach seinem bewertenden und entwertenden Willen richtet. Die Weltanschauung beruht also einerseits auf den Eigenschaften, die dem Einzelnen angeboren sind, andererseits auf dem, was der Betreffende erlebt hat. Es kommt lediglich darauf an, wie der Einzelne die Welt sieht und sie kennen lernt, und wie er diese Erkenntnis ordnet und bewertet.

Wenn nun auch Religion durchaus nicht gleichgesetzt werden darf mit Weltanschauung, so wird dennoch die Gottesvorstellung immer der Wertung des Einzelnen unterworfen und steht für viele im Mittelpunkte ihres geistigen Erlebens und Ringens. Obgleich demnach jeder einzelne Mensch sich seine Lebensanschauung bilden kann, schließt sich die große Mehrzahl einer Gemeinschaft an, die irgend eine zur Anerkennung gebrachte Weltanschauung in sich ausgebildet hat. Nur starke selbständige Naturen vertreten ihre eigene und suchen diese zur Geltung zu bringen. Dies trifft besonders auf die Dichter zu, wenigstens auf die wahren und großen Dichter, die nicht nur für ihre Zeit, sondern für die Ewigkeit schaffen. „Die Dichtung allein schaltet frei im ganzen Bereich der Wirklichkeit wie der Ideen: und sie hat in der Sprache ein Ausdrucksmittel für alles, was in der Seele des Menschen auftreten kann, äußere Gegenstände, innere Zustände, Werte, Willensbestimmungen - und in diesem ihrem Ausdrucksmittel der Rede ist schon eine Fassung des Gegebenen durch das Denken enthalten. Wenn also irgendwo in den Werken der Kunst eine Weltanschauung zum Ausdruck kommt, so geschieht es in der Dichtung[1])." Doch nicht aus dem einzelnen Werke des Dichters, nicht einmal immer aus seinem Gesamtwerke läßt

[1]) Dilthey S. 49.

sich des Verfassers Weltanschauung klar erschließen, sondern „sie ruht in der Tiefe seiner Seele als dunkler Untergrund, aus dem die Gestalten des Lebens emporsteigen, um sich von seinen Worten festhalten zu lassen[1])". Und hat man dann die Weltanschauung eines Dichters ergründet, so läßt sie sich schwerlich in ein bestimmtes System fügen, „denn in dem Dichter ist die Wirkung der verschiedenen Seiten des Lebens zu stark, seine Sensibilität für dessen Nüanzen ist zu groß, als daß ein abgegrenzter Typus für das, was aus dem Leben zu ihm spricht, genügen könnte[2])."

Man muß also weiter fragen, welches Problem für den Verfasser im Vordergrunde seines Erlebens und seiner Anschauung steht. Wenn wir Victor Hugo daraufhin in seinen Werken untersuchen, so finden wir alsbald, daß das Ethisch-Religiöse den Mittelpunkt seines Denkens ausmacht. Er sucht die Welt zu bessern und zum diesseitigen Glücke zu führen. Doch es ist nach Hugo's Anschauung auch nicht der Zweck des Daseins, die großen Fragen des Seins und Werdens zu lösen, sondern ihre Lösung anzustreben. Wir finden also kein fertiges Ganzes bei Hugo, sondern begegnen nur einem Tasten und Suchen in seinen Werken. An diesem Forschen läßt uns der Dichter teilnehmen und überläßt es uns, aus seinen Schriften das herauszusuchen, was er hat lehren wollen. Und das ist ein Punkt, den man immer im Auge behalten muß, wenn man des Dichters Schaffen recht verstehen will, daß er den Leser belehren und auf einen besseren Weg zu bringen beabsichtigt. Denn Hugo fühlt sich als Leiter und Erzieher seines Volkes. Zuletzt ist dann noch zu bedenken, daß wir es mit einem Dichter und einem impulsiven Franzosen zu tun haben, dem der Wohlklang des Verses und des Wortes oft über den Sinn geht, und daß in der Lyrik manches gesagt ist, nur um zu einem wohlklingenden oder antithetischen Reime zu dienen. Gerade hier muß größte Vorsicht walten und darf nicht gleich alles als bare Münze genommen werden.

[1]) Wechssler S. 17. [2]) Dilthey S. 54.

Für die meisten Franzosen gilt Victor Hugo eigentlich nur wegen seiner schönen wohlklingenden Verse als einer ihrer größten Dichter, während das Neue und eigenartige dieses Dichters neben seiner Erneuerung der französischen Dichtersprache in seiner eigentümlichen Stellungnahme zu den großen Fragen des Jenseits liegt. Hierin geht er seine eigenen Wege und weicht von seinen französischen Vorgängern ab. Vor allem ist des Dichters Fatalismus vollständig unfranzösisch. Jeder Mensch ist, so glaubt Victor Hugo, seinem Schicksal unterworfen und kann ihm nicht entrinnen. *Nous avons beau tailler de notre mieux le bloc mystérieux dont notre vie est faite, la veine noire de la destinée y reparaît toujours.*[1]) Dieser fatalistische Zug in Hugo's Weltanschauung hat wohl auch zum Teil seinen Grund in des Dichters Resignation und Pessimismus, der so viele seiner Werke durchzieht, und den besonders die beiden Gedichte Horror und Dolor[2]) zeigen. Der Dichter hat es ja so ernst gemeint, sein Lehramt, das seiner Ansicht nach Gott selber ihm übertragen hat; aber immer muß er von neuem erkennen, daß all' sein guter Wille zuschanden wird an der Gleichgültigkeit seiner Mitbürger. Er kann sie dem Verhängnis nicht entziehen, das stärker ist als er. So schreitet denn das Geschick machtvoll durch des Dichters Werke, wo es unter den Namen Fatalité, Destin, Destinée, Sort, Necessité, *Ανάγχη* entgegentritt (wie z. B. in Notre Dame de Paris). Auch in Hernani ist das Schicksal der Grundgedanke des Stückes. Obwohl nach seiner Aussöhnung mit seinem Hauptgegner, dem Kaiser Karl V., Hernani der Weg zum Glücke offen steht, kann er seinem Verhängnis nicht entrinnen und muß sich auf der Höhe seines Glückes selbst den Tod geben. Als das Horn erklingt, das Hernani an sein Versprechen mahnt, sagt er:

Voilà donc ce qu'il vient faire de mon bonheur. Voici le doigt fatal qui luit sur la muraille. Oh! Que la destinée amèrement me raille.[3])

[1]) Mis. II, VI, I S. 65. [2]) Cont. lib. IV. [3]) Hernani V, 4.

Das fünfte Buch des zweiten Teiles von *L'homme qui rit* zeigt auch dieses Walten des Geschickes, das hier dem Menschen im Grunde günstig ist. Kinderräuber nämlich haben vor ihrem Tode eine Flaschenpost ins Meer geworfen, in der sie den Vater des Gwynplaine und seine Herkunft angeben. Dieses Schriftstück wird nach 15 Jahren ans Land gespült und so die Wiedereinsetzung des Gwynplaine in seine Rechte ermöglicht. Vollständig blind also waltet das Geschick nicht, sondern es geht nach ganz besonderen Richtlinien vor.[1])

Nos destins ténébreux vont sous des lois immenses
Que rien ne déconcerte et que rien n'attendrit
Vous ne pouvez avoir de subites clémences.
Qui dérangent le monde, ô Dieu, tranquille esprit.

Auch darf der Mensch sich durch die Erkenntnis der Macht des Schicksals nicht entmutigen lassen, sondern er soll ihm trotzen und es nach Möglichkeit abzuwenden suchen. Deshalb verwirft Hugo, der selbst in mehreren Romanen den Selbstmord als Lösung anwendet, auffallender Weise den Selbstmord.

Le suicide est une fuite!

Braver la destinée en s'en rassasiant
C'est l'honneur; le grand homme est le grand patient.
Attendre est la vertu sévère.[2])

Mit der Annahme des Schicksals aber hat Hugo sich keineswegs zufrieden gegeben. Es konnte seinen freiheitsliebenden Sinn wohl verstimmen, doch seinen Forschertrieb vermochte es nicht aufzuhalten. So weit ein Mensch die Erinnerungen an den Glauben seiner Kindheit abstreifen kann, hatte Victor Hugo es getan. Ganz von neuem wollte er sich ein eigenes Lehrgebäude aufbauen und vor allem zu ergründen suchen, ob es ein Jenseits gibt und wie es beschaffen ist. Auch in

[1]) Cont. IV, 15.

[2]) Les quatre vents (liv. lyr.) XXVII Pati; ferner: Voix II, 5; IV, 3; XX und XXX; Chants IV; Chât. Nox VII; I, 4; III 1; V 13; Nox VIII; Cont. Préf. und IV, 8; VI, 8; Chansons Au cheval; Littérature et Philosophie S. 179 Correspondence A Arsène Houssaye 6. Febr. 1847.

diesem Streben ist Hugo so gar nicht Franzose. Wie schon im Eingang bemerkt worden ist, sind die Franzosen die großen Analytiker, die nur an dem, was man messen und zählen kann, Anteil nehmen. Das Jenseits aber ist nicht zu ermessen. Ja, ist es überhaupt zu ergründen? Hugo sieht jedenfalls schon früh ein, daß der lebende Mensch niemals vollständig diese große Frage lösen kann. Deshalb schätzt er auch den Tod so sehr, da er den Menschen erst zu wahrem Wissen führt. Auch ist der Dichter sich bewußt, daß dieses Forschen dem Menschen keineswegs die innere Ruhe gibt, sondern daß sie im Gegenteil ihm dadurch genommen wird. Aber da es des Dichters Aufgabe ist, das Volk zu belehren und über die jenseitigen Fragen aufzuklären, darf er vor ihnen nicht Halt machen, sondern muß in sie einzudringen suchen.[1]) Das Ergebnis seines Forschens aber ist ein durchaus negatives. Er erkennt die Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit des Weltalls.

Dieses Ergebnis führt dahin, daß bei Hugo *abîme* und *gouffre* den Sinn von Unermeßlichkeit und Unergründlichkeit erhalten.

Votre abîme est, Seigneur, un abîme infini.[2])

Das Jenseits gleicht einem Abgrund, der unermeßlich ist, den zu ergründen menschlicher Verstand nicht ausreicht. In des Dichters jüngeren Schriften findet sich diese Bedeutung der beiden Wörter mitunter auch schon, häufiger aber erst seit seiner Verbannung. In der Nähe des gewaltigen Meeres ist dem Dichter das Bewußtsein für die Größe des Weltalls und die Kleinheit des Menschen erst aufgegangen. So erzählt Hugo von Jersey:

Je ne vois que l'abîme et la mer et les cieux
Et tes nuages noirs qui vont silencieux.[3])

In dem Gedichte Magnitudo Parvi[4]), wo der Dichter mit seiner Tochter den Stern am Himmel und das Feuer des Schäfers betrachtet, erklärt er seiner Tochter das Weltall:

[1]) Shak. (les âmes S. 184/185). [2]) Voix IV. [3]) Cont. V, III.
[4]) Cont.

Deux mondes! L'un est dans l'espace
Dans les ténèbres de l'azur
Dans l'étendue où tout s'efface
Radieux gouffre, abîme obscure.[1])

Das Unergründlichste aber, was es gibt, ist wohl Gott und so setzt der Dichter *abîme* oder *gouffre* auch mit Gott gleich.

La mort, le joug, le noir, le bleu,
L'échelle des êtres qui plonge
Dans ce gouffre qu'on nomme Dieu.[2])

Eng verbunden mit dem Bedeutungswandel der Wörter *abîme* und *gouffre* ist der von *ombre.* Vermöge seiner Erkenntnis, daß hienieden alles ungewiß und es unmöglich ist, den Schleier über den ewigen Dingen vollständig zu lüften, hat sich bei ihm eine Vorliebe für alle Wörter gebildet, die Finsteres und Dunkles ausdrücken. Besonders bevorzugt Hugo dabei das Wort *Ombre,* welches allmählich immer häufiger „das Dunkel" bedeutet. Vielleicht hat sich dieser Wandel dadurch vollzogen, daß Hugo sehr gerne von den Toten als Schatten spricht. Nun ist es aber im Totenreiche völlig dunkel, sodaß sich hier die Bedeutung des Dunkel bilden konnte. Geht man nämlich von der ursprünglichen Bedeutung Schatten aus, so gelangt man nicht zu Dunkel, denn der Schatten ist nicht dunkel, sondern er hat sogar,

[1]) Cont. III, XXX 2. [2]) ibid. Ferner siehe: Cont. Préf. und I, 8; Chansons I, II, 1; Chât. II, 7; VI, 8; Lég. IV, V, 3; La fin I, 1; S. 8; Dieu (le Hibou) S. 91, 97, 193 etc.; Religions sehr häufig; Le Pape (l'échafaud) S. 82; Trav. I, IV, 7; I, V, 1; I, VI, 1; I, VII, 1; II, I, 1; etc. Quatre vingt-treize I, II, 7; L'homme 1. Teil sehr häufig II. Teil II, 4.

Ebenfalls beeinflußt durch des Dichters Aufenthalt am Meere ist der Gebrauch von océan in dem Sinne von Unermeßlichkeit. So heißt es in La Fin du Satan[1]): L'enfer! l'océan Nuit! Und in der Légende des siècles sagt Hugo vom hl. Johannes:

Jean dormait; ses regards étaient fermées qui virent
Les océans du songe où les astres chavirent

ferner Odes V, 25 Voix XIX; Cont. III, XXX, 3; VI, 26; L'Ane VI, S. 125.

[1]) (l'ange Liberté) S. 283. [2]) III, 3.

wie die neuere Malerei gefunden hat, Licht und Farben, sodaß wir *ombre* hiernach höchstens mit Zwielicht übersetzen könnten. Mit Zwielicht aber treffen wir den von Hugo gewollten Sinn nicht überall, wie folgende Beispiele zeigen mögen. In den Misérables heißt es einmal: *Il vivait habituellement dans cette ombre, tâtonnant comme un aveugle et comme un rêveur.*[1]) Hier kann doch nur das Dunkel und kein Zwielicht gemeint sein, denn dem Blinden fehlt jede Empfindung für Helligkeit vollständig, und er lebt in tiefster Dunkelheit. Aus der Antithese von *lumière* und *ombre* läßt sich auch auf den richtigen Sinn schließen. So sagt Hugo in der Einleitung zum Cromwell: *Elle* (nämlich die moderne Muse) *sentira que tout dans la création n'est pas humainement beau, que le laid y existe à côté du beau, le difforme près du gracieux, le grotesque au revers du sublime, le mal avec le bien, l'ombre avec la lumière. . . . Elle se mettra à faire comme la nature à mêler dans ses créations, sans pourtant les confondre, l'ombre à lumière, le grotesque au sublime, en d'autres termes le corps à l'âme, la bête à l'esprit.*[1]) Der Gegensatz ist aber zwischen Licht und Dunkelheit und nicht zwischen Licht und Zwielicht, weshalb also auch in den beiden letzten Fällen *ombre* nur mit Dunkel widerzugeben sein wird. Auch in den *Rayons et Ombres* ist keine andere Übersetzung möglich, wo Hugo von sich sagt:

Moi je contemplerai le Dieu, père du monde,
Qui livre à notre soif, dans l'ombre ou la clarté
Le ciel, cette grande urne adorable et profonde
Où l'on puise le calme et la sérénité.[1])

In der *Histoire d'un crime,* kommt der Verfasser auf die Belagerung von Paris zu sprechen und hält es für erstaunlich, daß so viel Unglück über die Stadt kommen konnte: *Le monde s'est étonné que tant d'ombre pût sortir d'un peuple. Cinq mois noirs, voilà le siège de Paris.*[2]) Da die *cinq mois noirs* des zweiten Satzes gleichzusetzen sind dem *tant d'ombre*

[1]) I, II, 7. [2]) Cromwell Préf. S. 8. [3]) XVI. [4]) V, 10.

des ersten Satzes, so ergibt sich auch hier wieder leicht der gewünschte Sinn Dunkelheit für *ombre*.

Die Bevorzugung des Dunkels durch den Dichter mag zum Teil auch seinen Grund darin haben, daß sich im Dunkeln so gut träumen läßt. In der Dunkelheit erlebt man die Gesichte, denen Hugo so hohe Bedeutung beilegt. In dem Kapitel *„Sub umbra"* in den *Travailleurs de la mer* beschreibt der Verfasser den Eindruck, den er von der Nacht hat, die ihn einen Blick ins Jenseits werfen läßt: *Un indicible plafond de ténèbres, une haute obscurité sans plongeur possible; de la lumière mêlée à cette obscurité, on ne sait quelle lumière vaincue et sombre; de la clarté mise en poudre; est-ce une semence? est-ce une cendre? des millions de flambeaux, nul éclairage; une vaste ignition qui ne dit pas son secret, une diffusion de feu en poussière qui semble une volée d'étincelles arrêtée, le désordre du tourbillon et l'immobilité du sépulcre, le problème offrant une ouverture précipice, l'énigme montrant et cachant sa face, l'infini marqué de noirceur, voilà la nuit.*[1]) Im gleichen Kapitel heißt es vom Dunkel: *Aucun lieu définitif où poser l'esprit. Des points de départs sans point d'arrivée. L'entre-croisement des solutions contradictoires, tous les embranchements du doute s'offrant en même temps, la ramification des phénomènes s'exfoliant sans limite sous une poussée indéfinie, toutes les lois se versant l'une dans l'autre, une promiscuité insondable qui fait que la minéralisation végète que la végétation vit, que la pensée pèse, que l'amour rayonne, et que la gravitation aime, l'immense front d'attaque de toutes les questions se développant dans l'obscurité sans bornes; l'entrevue ébauchant l'ignoré; la simultanéité cosmique en pleine apparition, non pour le regard mais l'intelligence, dans le grand espace indistinct; l'invisible devenu vision. C'est l'Ombre.*[2])

[1]) II, II. 5 S. 104. [2]) S. 108 ferner Trav. I, V, 3, Cont. I. 1; I, 8; II, 5; II, 22; II, 28; III, 8; IV, VI; V, 5; VI, 26; Odes IV, 1; Orientales I, 8; III; XXIII, 2; Feuilles I; Chants Prélude; Chât. Nox III; III, 11; Chansons II, III, 5; Religions (Philosophie) (Schluß S. 50); La fin (La sortie de l'ombre) II und (Jésus-Christ) XIV; L'art. VI, 6; Quatrevingt-treize II, III, VII, 3 (Schluß S. 260).

Wenn wir uns nun fragen, was Victor Hugo denn ergründen will, wenn er sich so eindringlich mit den Fragen des Jenseits befaßt, so haben wir darauf nur die Antwort; er sucht Gott! Hugo ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Gottsucher. In allen seinen Werken spiegelt sich dies wieder. Überall nimmt er Stellung zu der einen Frage; gibt es einen Gott oder nicht? Wenn wir später die Wertbegriffe des Dichters behandeln, so werden wir aus ihnen ersehen, wie der Dichter durch sie nach Vervollkommnung d. h. nach einer Ähnlichwerdung mit dem höchsten Wesen strebt. In dem Romane Quatrevingt-treize spricht der Verfasser es klar und deutlich aus, daß er die Wertbegriffe als eine Stufenleiter zu Gott betrachtet. Auf den Vorwurf Cimourdin's nämlich, daß Gauvain bei der Kinderziehung nur von Vater, Mutter, Nächstenliebe und Vaterland, aber nicht von Gott spreche, antwortet dieser: *Chacun de ces dégrès, père, mère, maître, cité, patrie, humanité, est un des échelons de l'échelle qui monte à Dieu. . . . . Quand on est au but de l'échelle, on est arrivé à Dieu.*[1])

Diese Wertbegriffe sind also alles Tugenden, die sich in Gott in höchster Vollendung zeigen. Da der Dichter sich aber — wie wir schon vorher aus dem Bedeutungswandel von *abîme, gouffre* und *ombre* erkannten —, bewußt ist, daß mit den unzulänglichen Mitteln des Menschenverstandes volle Klarheit in die großen Fragen der Schöpfung nicht zu bringen ist, so muß er sich mit allgemeinen Ausdrücken für dieses höchste Wesen begnügen. *L'Inconnu, l'Immense, l'Illimité, l'Insondable, l'Ignoré, l'Indéfinissable, l'Impalpable, l'Incompréhensible, l'Irréductible, l'Incomensurable, l'Eternel, l'Imperceptible, l'Invisible* und *l'Immuable* sind seine hauptsächlichsten Bezeichnungen für die Gottheit. *La tempête imperturbable n'obéit qu'à l'Infini,*[2]) und in *L'homme qui rit* heißt es von Gott: *Mais l'Éternel ne ressemble point aux périssables; étant absolu, il est le juste.*

[1]) II, III, VI, 2; S. 218 ferner vergl. Religions (Conclusion).

[2]) Mis I, II, 8; ferner Mis. I, I, 10; III, VII, 1; Trav. II, I, 11: II, II, 5; II, III, 6; III, III, 5; II, I, 11; II, II, 3; II, II, 5; Mis. I, I, 13; VI, XIV, 5; Chât. I, XII; Cont. I, 8; III, 30, 2; VI, 6; VI, IX, 4; Chansons I, III, VII; II, III, VII.

Wenn Barat[1]) alle diese Ausdrücke als bloße Metaphern faßt, so klebt er eben nur am Worte und sucht sich nicht in den Sinn hineinzuversetzen, den Hugo damit verbindet. Der Dichter kann das höchste Wesen nicht in seinen Tiefen erkennen und beschränkt sich deshalb darauf, Gott die Eigenschaften beizulegen, von denen er gewiß weiß, daß sie Gott zukommen, oder die er von einem höchsten Wesen verlangt.

Von frühester Kindheit an ist es immer ein Tasten und Suchen. Deshalb kann man auch nicht zeitlich Hugo's Werdegang in seiner Gottvorstellung verfolgen, da sie keine stete Vorwärtsentwicklung zeigt, sondern alte Erinnerungen wechseln mit neuern Ansichten ab. Wie dem aber auch sein mag, trotz aller Wandlungen, die der Dichter durchgemacht hat, der Glaube an Gott ist stets geblieben.

Oh oui bénissons Dieu dans notre foi profonde!
C'est lui qui fit ton âme et qui créa le monde
Lui, qui charme mon cœur! lui qui ravit mes yeux
Cest lui que je retrouve au fond de tout mystère.[2])

Gott ist für Hugo der Mittelpunkt der Schöpfung, von dem alles ausgeht: *Dieu d'où tout vient, le peuple où tout va; Dieu qui est le principe, le peuple qui est la fin.*[3]) In den Châtiments, einer Tendenzschrift gegen Napoleon III.[4]), tritt uns dieser Gott immer als Rächer entgegen.[5]) Das bekannteste Gedicht dieser Sammlung ist die Expiation[6]), welchem der Gedanke, Gott der Rächer für den *Dix-huit Brumaire,* zu Grunde liegt:

La tombe alors s'emplit d'une lumière étrange
Semblable à la clarté de Dieu quand il se venge.

Auch in dem Drama Le roi s'amuse rächt Gott den an einem unschuldigen Mädchen begangenen Frevel. Dort sagt der Dichter von dem Hofnarren Triboulet, der den König angestachelt hat, die Tochter des Monsieur de Saint-Vallier

[1]) Le style poétique et la révolution romantique. [2]) Chât. XXI. [3]) Littérature Préf. S. 31. [4]) Les quatre vents (livre sat. XXXII). [5]) I, 7. [6]) ibid.

zu entehren: *Le bouffon sera frappé par la providence exactement de la même manière que M. Saint-Vallier.*[1]) Die Vorsehung d. i. Gott, straft Triboulet für seine Bosheit am eigenen Fleisch. Doch nicht immer sogleich kommt die Strafe, sondern mitunter läßt Gott sich Zeit

Vous oubliez le Dieu vivant qui peut rouler
Les cieux comme une toile!
Encore un peu de temps et ceci tombera;
Dieu vengera sa cause.[2])

Gott hat alles geschaffen, das Gute und Schlechte, das Schöne und Häßliche, ja sogar das Blutgerüst geht aus seiner Hand hervor, mit dem die Tyrannen, zu denen nach Hugo's Ansicht auch Napoleon III. gehört, bestraft werden.

César! Dieu fait sortir de terre les moissons,
La vigne, l'eau courante abreuvant les buissons,
Les fruits vermeils, la rose où l'abeille butine,
Les chênes, les lauriers, et toi la guillotine.[3])

Doch hat das höchste Wesen auch andere Eigenschaften, und es scheint so, als habe der Dichter den rächenden Gott sich nicht als einen leidenschaftlichen, sondern als einen gerecht strafenden Gott vorgestellt: *Se venger est de l'individu, punir est de Dieu.*[4]) Es werden eben nur die gestraft, die dem höchsten Wesen zu trotzen wagen. *Dieu sait atteindre qui le brave.*[5])

Der Gottglaube des Dichters ist etwas höchst Eigenartiges, da er sich mit mythologischen Vorstellungen der Alten vermischt. Wie die Götter der Griechen und Römer vollkommene Wesen mit menschlichen Schwächen waren, so hat auch Hugo's Gott mancherlei Schwächen:

Dieu lorsque ce doigt qu'on aime
Sur l'argile fut conquis
S'applaudit, car le suprême
Est fier de créer l'exquis.[6])

[1]) Préf. S. 5. [2]) Chât. V, 10; vergl. dazu Chât. III, 16 u. V, 12. [3]) Chât. VII, 5. [4]) Le dernier jour Préf. [5]) Orientales I, 10. [6]) Chansons I, VI, 1.

Sogar der Müdigkeit ist dieser Gott unterworfen. Um ihn wieder zu ermuntern, sollen die Kinder zu ihm beten:

Le soir il est bien las! il faut pour qu'il sourie
Une âme qui le serve, un enfant qui le prie,
Un peu d'amour.[1])

Es ist möglich, daß dieses höchste Wesen, welches er in den Contemplations[2]) eifersüchtig und finster nennt, ganz in seinem jenseitigen Leben aufgeht und keine Zeit findet, sich dieser Welt zu widmen:

Demande lui, si la sagesse
N'appartient qu'à l'éternité;
Pourquoi son souffle nous abaisse![3])

Das Walten Gottes ist mitunter keineswegs vorsorgend, sondern geradezu unnütz:

Depuis six mille ans la guerre
Plaît aux peuples querelleurs,
Et Dieu perd son temps à faire
Les étoiles et les fleurs.[4])

Vor allem aber ist die Gottheit milde und freundlich.[5]) Hierin liegt die Hauptstärke dieses Gottes, und seine Milde ist der Grund, weshalb Victor Hugo zeitlebens an seinem Gottglauben festgehalten hat; denn Gott sorgt für die Armen und Elenden und verlangt vom Menschen, sich der Hilflosen anzunehmen. Aus dieser Anschauung leitet sich auch die Wirkung her, die Hugo dem Almosen zuschreibt:

Donnez, méchants, Dieu vous pardonne;
Donnez, ô bons, Dieu vous bénit.[6])

Dieselbe läuternde Kraft, wie das Almosen, hat auch das Gebet. Dieses ist dem Dichter die Verbindung zwischen den Menschen und Gott.[7]) Die Wichtigkeit des Gebetes zeigt sich vor allem in dem Romane Les travailleurs de la mer: *En présence de nos deux cécités, la destinée et la nature*

[1]) Feuilles XXXVII, 5. [2]) IV, 3. [3]) Feuilles XXX VII, 5. [4]) Chansons II, III, 1. [5]) Chansons I, III, 5 und Voix II, 10. [6]) Voix V, 2. [7]) Cont. VI, 1.

c'est dans son impuissance que l'homme a trouvé le point d'appui, la prière. . . . . La prière énorme force propre à l'âme et de même espèce que le mystère. In L'homme qui rit sagt Hugo, als die Kinderräuber auf dem hohen Meere Schiffbruch leiden und dann zu beten beginnen: *La prière est une force majeure.*[2]) Was aber hätte das Hervorheben des Gebetes für einen Zweck, wenn der Dichter nicht an einen persönlichen Gott und an ein Fortleben nach dem Tode glaubte!

Der Gott Hugo's ist ein gerechtes Wesen, das sich nicht durch äußern Glanz gewinnen läßt, sondern nur auf das Herz schaut, in dem er liest, wie der Mensch sein Handeln gemeint hat. Am stärksten betont der Dichter dies, wenn er den M. Madeleine zur Fantine, die sich, um ihrem Kinde Unterhalt zu schaffen, zur Dirne erniedrigt hat, sagen läßt: *vous n'avez jamais cessé d'être vertueuse et sainte devant Dieu.* Das ist auch die Richtschnur, nach der Hugo handelt. Es kümmert ihn nicht, daß man ihn verleumdet und verabscheut. Er trägt in sich das Bewußtsein, daß Gott die Beweggründe seines Handelns kennt und ihn danach beurteilt:

Je sens au fond des cieux quelqu'un qui voit mon âme.
Cela suffit.[3])

Auch im Bug Jargal hebt der Verfasser ausdrücklich hervor, daß sein Gott nicht Wert legt auf Verehrung in prunkhaften Kirchen und an Altären, sondern lediglich nur auf die gute Gesinnung sieht. Der Negerführer Biasson sagt dort, als er eine Messe gelesen haben will und man ihm antwortet, es sei kein Altar da: *Vous n'avez point d'autel, dites-vous, señor cura! cela est-il étonnant dans ces montagnes? Mais qu'importe? Depuis quand le bon Giu*[4]) *a-t-il besoin pour son culte d'un temple magnifique, d'un autel orné d'or et de dentelles? Gédeon et Josué l'ont adoré devant des morceaux de pierres; faisons comme eux bon per*[5])*; il suffit au bon Giu que les cœurs soient fervents.*[6]) So sehen wir in diesem Werke, das Hugo mit 16 Jahren geschrieben hat, schon den Gedanken ausge-

[1]) Trav. III, I, 1. [2]) I, II, 18. [3]) les quatre vents (livre sat. XXXVII). [4]) patois créole = le bon Dieu. [5]) patois créole = père. [6]) XVIII.

führt, der später immer wieder von neuem auftritt und neben der Liebe zu den Armen im Vordergrunde seiner Weltanschauung steht. Daß es aber Hugo's eigene Anschauung ist, die der Negerhäuptling vorträgt, geht daraus hervor, daß diese Worte in dem Munde des ungebildeten Negers, der von Religion sonst nichts versteht, viel zu hoch sind. Hier, in dem Werk des Sechzehnjährigen haben wir also den Beweis, daß der Dichter sich schon in frühester Jugend vom alten Glauben abwendet. Es ist der Uebergang zu seiner spätern Ansicht, daß man Gott überall in der Natur verehren kann, und daß die beste Kirche die Natur ist; was aber noch lange nicht besagen soll, daß deshalb die Natur Gott sei.

Auch in dem Briefwechsel des Dichters begegnen wir fortgesetzt diesem Glauben an Gott. Und gerade als er in der Verbannung lebt und das Meer immer um sich sieht, da vertieft sich dieser Glaube mehr und mehr, sodaß er im Jahre 1856 einmal schreibt: *je finis par ne plus être qu'une espèce de témoin de Dieu.*[1]) Und nach dem Negeraufstande in Haîti betont er in einem Schreiben die Existenz eines Gottes: *Mais ce qui est certain, c'est qu'il n'y a qu'un Dieu*[2]). Und vor diesem einen Gotte sind alle Menschen gleich, schwarze und weiße, wie Hugo es sonst immer hervorhebt von den Reichen und Armen.

Abweichend von seiner Betonung des einen Gottes begegnen wir bei Victor Hugo der alten Zweiteilung der Welt, obgleich der Dichter diese dualistischen Gedanken nicht von Zoroaster, sondern wie er in dem Vorwort zum Cromwell begründet, aus dem Christentum entnommen hat. *Du jour*

[1]) Correspondence à Franz Stevens 10. April. [2]) à M. Heurtelon 31. März 1860, ferner Odes La Vendée; Feuilles IV; Chât. II, VII, 8; VII, 13; Lux I und III; Cont. I. 6; les quatre vents (livre lyr. XLVI, die Sammlnng Dieu; Mis. III, I, III, 16; III, I, 9; III, III, 5; III, VII, 8; VII, 1 16; Correspondence à Savinien Lapointe Mars 1841; à M. Charles de Lacretelle 9. Juli 1844; à M. Charles de Lacretelle 13. Februar 1849; à Mad. V. Hugo 31. Dezember 1851; à Mad. de Girardin 4. Januar 1855; à Michelet 24. Juli 1855; à George Sand 18. Mai 1862.

où le christianisme a dit à l'homme: — Tu es double, tu es composé de deux êtres, l'un périssable, l'autre immortel, l'un charnel, l'autre éthéré, l'un enchaîné par les appétits, les besoins et les passions, l'autre emporté sur les ailes de l'enthousiasme et de la rêverie, celui-ci enfin toujours courbé vers la terre, sa mère, celui-la sans cesse élancés vers le ciel, sa patrie — de ce jour la drame a été crée. Est-ce autre chose en effet que ce contraste de tous les jours que cette lutte de tous les instants entre deux principes opposés qui sont toujours en présence dans la vie, et qui se disputent l'homme depuis le berceau jusqu'à la tombe? Wenn wir aber diesen Dualismus näher betrachten, so finden wir, daß er meistens hervorgerufen ist durch des Dichters Vorliebe zur Antithese, die ihn auch auf diesem Gebiete Gott ein Entgegengesetztes gegenüberstellen läßt, wie Hugo es sonst gerne mit *ombre* und *lumière*, mit Gut und Böse u. a. m. tut. So sagt der Dichter einmal vom Teufel:

Il venait sur la terre, vorace,
Dans ses mains, aux ongles de fer,
Il tenait un permis de chasse
Signé Dieu, plus bas Lucifer.[1])

Daß dieser Dualismus im Wesentlichen nur ein dichterisches Mittel ist, zeigt auch das Gedicht Deux voix dans le ciel,[2]) in dem sich Zenith und Nadir unterhalten und jener den Standpunkt Gottes, dieser den des bösen Geistes einnimmt, ohne daß dem Ganzen ein tiefer Gedanke zu Grunde liegt. Gott selbst besteht sogar aus Widersprüchen, die der Dichter aus den Gegensätzen in der Natur ableitet:[3])

Oui, Dieu vraiment est inégal;
Et partout l'anthithèse! il faut qu'on s'y résigne;
S'il fait noir le corbeau, c'est qu'il fit blanc le cygne;
Aujourd'hui Dieu nous gèle, hier il nous chauffait.

Am deutlichsten tritt sonst der Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel in dem Epos La fin du Satan hervor. Jedoch kann man auch gleichzeitig daraus ersehen, daß Hugo sich

[1]) Chansons I, VI, 13. [2]) les quatre vents (livre sat). [3]) L'art. IV.

keineswegs den Teufel als ebenso mächtig wie Gott denkt, sondern jener ist nur der gestürzte Engel, der einerseits Gott zu schädigen sucht, andrerseits auch von Gott zum ausführenden Organ seiner Beschlüsse gebraucht wird. In diesem Sinne sagt der Teufel selbst:

L'échafaud, c'est le monde,
Je suis le bourreau sombre et j'exécute Dieu.[1])

Den besten Aufschluß, wie der Dichter zu seiner dualistischen Auffassung kommt, gibt uns eine Stelle im L'homme qui rit, wo Ursus zu einem Geistlichen sagt: *Très révérend, je ne suis pas impie au diable. La foi au diable est l'envers de la foi en Dieu. L'une prouve l'autre. Qui ne croit pas un peu au diable ne croit pas beaucoup en Dieu. Qui croit au soleil doit croire à l'ombre. Le diable est la nuit de Dieu. Qu'est-ce-que la nuit? la preuve du jour.* So ist auch wohl des Dichters Glaube an den Teufel zu verstehen. Es ist ihm — wie im Grunde auch in den christlichen Bekenntnissen — nur eine notwendige Folge seines festen Glaubens an Gott.

Während also diese dualistische Anschauung im Wesentlichen nur ein Ausfluß von des Dichters Neigung zur Antithese ist, müssen wir des Dichters Gottglauben völlig ernst nehmen. Dieses Suchen nach einem höchsten Wesen ist ja auch nichts, das nur nebenbei auftritt, sondern es durchzieht alle seine Werke. Wie ernst dem Dichter dieser Glaube ist, läßt sich gut aus dem Gedichte A Villequier[2]) ersehen. Als Hugo vom Tode seiner Tochter gehört hatte, war er zu Boden geschmettert und wollte von Gott nichts mehr wissen, denn er konnte sich nicht vorstellen, daß ein Gott so grausam sein könnte, ihm sein Kind zu entreißen. Dann aber sieht Hugo sein Unrecht ein und kehrt reumütig zu Gott zurück:

Je viens à vous, Seigneur, père auquel il faut croire.[3])

Er sieht ein, daß Gott allein weiß, wozu es so kommen mußte, und daß der Mensch gegenüber seinem Schöpfer

[1]) La fin S. 245. [2]) Cont. IV, 15. [3]) ibid.

ein Nichts ist. Erst der Tod erschließt dem Menschen das Jenseits, wo das wahre Leben beginnt, dessen Inhalt Gott allein kennt:[1])

Je conviens à genoux que vous seul, père auguste,
Possédez l'infini, le réel, l'absolu.
Je conviens qu'il est bon, je conviens qu'il est juste
Que mon cœur ait saigné, puisque Dieu l'a voulu.

Trotzdem der Dichter klar genug seine Ansicht über Gott dargelegt hat, ist ihm der Vorwurf des Atheismus nicht erspart geblieben. Hiergegen wendet er sich in der Année terrible. Allerdings habe er den Glauben, wie ihn die Priester lehrten, aufgegeben, aber darum glaube er doch an ein höchstes Wesen, das auch er, weil es keinen größeren Namen gebe, Gott nenne:

Si c'est de ce Dieu-là qu'il s'agit, de celui
Qui toujours, dans l'aurore et dans la tombe à lui,
Étant ce qui commence et ce qui recommence;
S'il s'agit du principe éternel, simple immense,
Qui pense puisqu'il est, qui de tout est le lieu
Et que, faute d'un nom plus grand, j'appelle Dieu,
Alors tout change, alors nos esprits se retournent,
Le tien vers la nuit, gouffre et cloaque où séjournent
Les rires, les néants, sinistre vision
Et le mien vers le jour, sainte affirmation,
Hymne, éblouissement de mon âme enchantée;
Et c'est moi le croyant, prêtre, et c'est toi l'athée!

II. Abschnitt.

Wie vorsichtig man bei Hugo zu Werke gehen muß, zeigt vor allem seine Beseelung der leblosen Natur mit der seltsamen Lehre von der Seelenwanderung, die sich daran anschließt.[2])

[1]) ibid. [2]) Marquardt S. 12—33.

Während an dem Animismus Hugo's nicht zu zweifeln ist, scheint es doch sehr fraglich, ob die Seelenwanderung mit zu des Dichters Weltanschauung gehört. Wenn Renouvier im Hauptteile seines Buches Victor Hugo le philosophe der Ansicht zuneigt, daß Hugo an die Seelenwanderung wirklich geglaubt habe, so ist er doch am Schlusse seines Werkes wieder schwankend geworden und gibt zu, daß man darüber auch anderer Ansicht sein könne: *La doctrine dualiste, notamment, avec les étranges applications que Victor Hugo en demande à la mythologie des métamorphoses, jusqu'à présenter à notre imagination rebelle des âmes de scélérats enfermés dans les rochers, a pu ne paraître qu'un jeu de poésie. Elle n'est peut-être que cela, dans ses exagérations, et un moyen quoique mal entendu, d'obtenir des effets de terreur.*[1])

Es ist ja sehr gewagt, einen Dichter, wie Hugo, der doch vollständig getragen von seinem impulsiv schaffenden Geiste ohne strenge philosophische Schulung die höchsten Werte des Menschen zu ergründen und diese Ergebnisse in seinen Dichtungen zu verwerten suchte, als einen Philosophen hinzustellen, und Renouvier scheint darin entschieden zu weit gegangen zu sein. Hugo ist und bleibt sein ganzes Leben hindurch in erster Linie Dichter, und danach erst kommt es für ihn in Betracht, die großen Fragen des Seins und Werdens zu erforschen. Ich möchte fast sagen, sie sind nur Mittel zum Zweck, um seinem dichterischen Schaffen festen Halt zu geben: Was er an schulmäßig philosophischem bringt, sind bloße Anklänge an flüchtig Gelesenes. Wohl aber empfängt sein Lebenswerk aus jenem Forschen und Suchen nach einem Gotte und dem Daseinsziele des Menschen seinen erhabenen Gehalt. Es ist ein ahnendes Schauen, aber nicht die zusammenhängende Überzeugung eines Systems, weshalb man in allem, was Hugo an systematischen Gedanken vorbringt, vorsichtig sein muß und es nicht ohne weiteres als dauernde Überzeugung annehmen darf.

[1]) S. 371.

Auffallend ist es jedenfalls, daß der beste Freund und stetige Begleiter des Dichters, Auguste Vacquerie, der — wenn ich den Vergleich gebrauchen darf — bei Hugo dieselbe Rolle spielte, wie ein Eckermann bei Goethe, eine Seelenwanderung, wie wir sie aus Victor Hugo's Schriften kennen, nicht erwähnt. Vacquerie stellt in einem Kapitel[1]) an seinen Neffen die Gegenstände zusammen, über die im Hugo'schen Hause mit Vorliebe geredet wurde. Obgleich dem Animismus darin eine Hauptrolle eingeräumt wird, knüpft Vacquerie nicht daran die Seelenwanderungslehre, sondern als er auf die Toten zu sprechen kommt, sagt er: *Ce que je crois fermement, c'est que les morts vivent. Où vivent-ils? Vraisemblablement dans ces mondes innombrables que nous voyons la nuit. Il y en a sans doute qui ne montent pas si haut tout de suite, qui sont forcés de rester près du lieu où ils ont commis quelque faute non expiée, ou qui ont laissé ici quelque être cher dont ils ne peuvent s'éloigner; ceux-là habitent notre atmosphère. Je m'imagine que tous les étages de la maison terrestre sont occupés. Sous l'eau les poissons, l'homme sur le pont du navire, audessus des voiles les oiseaux, audessus des ailes les morts.*[2])

Wir haben hier also ein vollständiges Abweichen von der Seelenwanderung, wie sie uns in dem Gedichte *Ce que dit la bouche d'ombre*[3]) vorliegt.

Hier ist durchaus nicht die Rede davon, daß die Seele des Menschen, wenn er nicht einwandfrei gelebt hat, in eine niedrigere Materie herabsteigen muß, sondern die Seelen kommen sogleich in andere Welten, die wir unter dem Namen Sterne kennen. Eine Ausnahme jedoch gibt es nur für solche, die sich von einem lieben Geschöpfe nicht trennen können, oder solche, die sich vom Orte eines Verbrechens, das sie noch nicht gesühnt haben, nicht entfernen dürfen. Vacquerie kommt also hier zu der Annahme von Geistern, die den Menschen aus den beiden oben angeführten Gründen umgeben können. Scharf aber trennt Vacquerie hier was bisher nicht genügend beachtet

[1]) Profils S. 397 ff. [2]) Profils S. 403. [3]) Cont. VI, 26.

worden ist zwischen der Kraft, die im Leblosen wohnt und der Menschenseele. Allerdings glaubt Hugo an eine Seele im Leblosen, aber diese ist grundverschieden von der Seele des Menschen. Sehr anschaulich zeigt uns dies der oft angeführte Kampf der Schiffskanone mit dem Kanonier in dem Romane Quatrevingt-treize. Zunächst nennt der Verfasser diesen Kampf *le duel de la chose contre l'homme* und fährt dann fort: *La lutte s'engagea. Lutte inouie. Le fragile se colletant avec l'invulnérable. Le belluaire attaquant la bête d'airain. D'un côté une force, de l'autre une âme.*[1]) Der Mensch hat eine denkende Seele, während der Materie nur eine Kraft gleich niederen Trieben innewohnt, wie wir sie auch in den Travailleurs de la mer in den Naturgewalten wiederfinden. Neben dieser Auffassung von der Kraft im Leblosen steht dann noch die Annahme, daß das Leblose ein Schmerzgefühl kenne, was wohl aus des Dichters Mitgefühl mit den Elenden entstanden ist. So heißt es bei Vacquerie: *Les jeunes filles qui effeuillent les marguerites pour savoir si elles sont aimées passionément me font l'effet des prêtresses terribles qui questionnaient les convulsions des victimes égorgées, et je ne voudrais pas toucher leurs mains cruelles*[2]). Es besteht eben eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und dem Leblosen, und Vacquerie schließt darauf aus der Wechselwirkung zwischen Natur und Mensch und aus der Einheit im Weltall: *Est-ce que le chêne et la pierre auraient des âmes? Je crois qu'ils en ont. Je le crois parce que je ne puis m'expliquer autrement l'action de la nature sur l'esprit. Et je le crois encore parce que je crois à l'unité, parce que je crois que tous les êtres et toutes les choses de tous les univers sont des manifestations diverses de la même essence.*[3]) Wenn also darum, weil Vacquerie die in Hugo's Gedichten geäußerte Auffassung einer Seelenwanderung vollständig übergeht, kaum anzunehmen ist, daß der Dichter selbst an eine solche geglaubt hat, so fallen für mich noch andere Gründe mit ins Gewicht, die Seelenwanderungslehre nur mit Vorbehalt in Hugo's Weltanschauung aufzunehmen.

[1]) I. Teil, II. Abschnitt, 5. Kap. S. 37 f. [2]) Profils S. 402. [3]) Profils.

Auffallend ist vor allem, daß uns diese Seelenwanderung, wo Victor Hugo davon redet, als etwas Fertiges ohne jeden erläuternden Zusatz entgegentritt. Dies widerspricht ganz dem Wesen der Hugo'schen Dichtung. Sonst ist es immer ein Suchen, Tasten und Zweifeln, während sich hier nichts davon zeigt. Sie tritt uns als eine abgeschlossene Vision entgegen, sodaß ich mich nicht der Annahme verschließen kann, der Dichter habe auf irgend einem Wege diese Lehre kennen gelernt und sie dann in seinen Dichtungen verwertet. Denn für ihn war hierzu auch die Verführung sehr groß, da er so gewissermaßen dem Leser eine Erklärung für die Beseelung des Leblosen geben konnte. Doch wird Hugo sich dann selbst über die Unzulänglichkeit dieses Beweises klar geworden sein, weshalb er von der Seelenwanderung, die sich ja mit einer Ausnahme[1]) nur in den Contemplations findet, später wieder absah. Man stelle sich nur einmal diese Art der Beseelung der Materie vor, und man wird bald finden, welche Unmöglichkeiten diese Lehre in sich schloß. Wenn sich diese Beseelung nur vollziehen konnte durch sündige Menschenseelen, so mußte ja auch Materie ohne Seele sein, denn daß gerade soviel Sünderseelen vorhanden sein sollten wie Materie, wäre doch höchst unwahrscheinlich. Und wenn eine Seele sich zu einer höheren Stufe aufschwang, so hätte dann ja gleich eine neue Seele in sie fahren müssen, denn nach Hugo's Auffassung ist das Leblose dauernd beseelt.

In grellem Widerspruch aber steht diese Seelenwanderungslehre mit der Ansicht, die der Dichter sonst überall über den Tod äußert. Der Tod ist Hugo der Befreier, der Erlöser von allem Erdenleid:

La mort, ange attendri, rapporte ses deux ailes
A l'homme qui s'en va.[2])

[1]) Diese ist ein Gedicht aus der frühen Zeit des Dichters und befindet sich in der Sammlung Avant l'exil S. 23 f. Es ist offenbar eine poetische Fiktion und betitelt sich: Cauchemar posthume. Sonst befindet sich die Seelenwanderungslehre nur in den Contemplations I, 27; III, 1; III, 12 und VI, 26. [2]) Cont. VI, 26.

Durch den Tod wird dem Menschen ein neues Leben erschlossen:

Ne dites pas: mourir; dites: naître. Croyez.[1])

Und nach dem Tode findet endlich das Suchen nach den Fragen des Jenseits seine Erklärung:

Mourir c'est l'heure de savoir.[2])

Und der Tote allein ist der Glückliche, ja der wahrhaft Lebende:

Dieu donne aux morts les biens réels, les vrais royaumes.
Vivants! vous êtes des fantômes,
C'est nous qui sommes les vivants.[3])

Wie aber stimmt damit des Dichters Seelenwanderungslehre überein? Wie kann der Tod dem Menschen die Erklärung der jenseitigen Dinge bringen, der er mit Ruhe entgegensehen kann, wenn sie nicht für alle gleich ist? Welcher Mensch kann behaupten, daß er den rechten Weg gegangen ist, der ihn nach dieser Lehre der Vollkommenheit eines Engels fähig macht? Muß dann nicht jeder Mensch fürchten, weil er in irgend etwas gefehlt hat, dafür in ein Tier oder noch etwas Niedrigeres verwandelt zu werden? Wie aber könnte man dann noch im Tode etwas Schönes finden? Dann lieber doch ein vom Schicksal geplagter Mensch, als ein mit einer Seele begabtes Tier oder sonst ein Lebewesen in der Natur, das doch erst recht aller Willkür ausgesetzt ist!

Aber auch angenommen, daß Victor Hugo tatsächlich eine Zeit gehabt habe, in der er an die Seelenwanderung glaubte, so scheint er jedenfalls später wieder davon abgekommen zu sein. Denn an einer Stelle in den Quatre vents de l'esprit, wo Hugo den Karneval gegen die Anschauungen der Religionen verteidigt, heißt es:

[1]) Cont. VI, 22. [2]) Chansons II, IV 2. [3]) Cont. III, III 2. [4]) Zu Hugo's Ansicht über den Tod vergleiche noch: Cont. III, 30; IV, 16; VI, 7 und VI 13; Quatre vents (l. ep.) Schlußgedicht. Dieu S. 184 und Correspond.: A Paul de Saint Victor vom 20. Januar 1867.

Ces erreurs, nuage durable,
Obscurcissent la terre et font
Que l'âme humaine est misérable
En présence du ciel profond.
Ces védas, ces métempsycoses
Abrutissent l'homme transi;
Donc les champs sont de belles choses,
Et la danse aux flambeaux aussi![1])

Sehr auffallend ist es auch, daß in dem veröffenlichten Briefwechsel des Dichters kein einziges Mal die Seelenwanderung erwähnt wird, obwohl so Manches dazu Anlaß gegeben hätte. Victor Hugo drückt in mehreren Briefen Freunden sein Beileid aus wegen des Todes teurer Angehörigen, doch jedesmal spricht der Dichter von einem Wiedersehen im Jenseits[2]) oder von einem jenseitigen Leben[3]) an das er glaubt, oder von einem Gotte, der die Seele empfängt.

III. Abschnitt.

Wenn wir nun auch einsehen, daß man nicht alles als unbedingt wahr bei einem Dichter wie Victor Hugo ansehen darf, so erkennen wir doch auch bald, daß des Dichters Weltanschauung eine rein praktische ist, wenigstens ihrem Ursprunge nach. Es liegt dies schon in der Nationalität des Dichters. Wie schon zu Eingang erwähnt wurde, ist der Franzose sogar in seiner Philosophie nur dem zugewandt, was für das Handeln zu verwerten ist. So sucht Hugo, wenn auch sein Streben schließlich dahin geht, die jenseitigen Dinge zu ergründen, sich immer zunächst ein Feld, wo er sich durch die Tat betätigen kann. Dies ist ihm

[1]) Quatre vents II. Bd. III. Buch L, 5. [2]) A Michelet vom 24. Juli 1855. [3]) A Edouard Thierry vom 23. September 1843. [4]) A Madame Chenay vom 27. August 1868.

die Liebe zu den Armen und Elenden, zu den Geschöpfen, die von dem Geschicke stiefmütterlich behandelt sind, und er dehnt dieses Mitleid endlich noch auf die Tiere und leblosen Dinge aus. Zwar lebt schon sehr früh in den Hugoschen Dichtungen dieses Mitfühlen mit diesen Armen auf,[1]) doch hat es sich erst langsam beim Dichter zu dieser Stärke entwickelt; wie der Dichter einmal an M. Daelli schreibt: *A mesure que j'avance dans la vie, je me simplifie, et je deviens de plus en plus patriote de l'humanité.*[2]) Diese Nächstenliebe durchzieht sein ganzes Schaffen, und wir verdanken ihr den größten Roman Hugo's „les Misérables". Nichts ist so armselig, daß der Dichter es nicht mit seiner Liebe umgäbe:

J'aime l'araignée et j'aime l'ortie
Parce qu'on les hait
Et que rien n'exauce et que tout châtie
Leur morne souhait.[3])

Allein die Bösen finden keine Gnade vor ihm:

A moi qui n'ai d'amour que pour l'onde et les champs
Et pour tout ce qui souffre excepté les méchants.[4])

Als Verkünder dieser Menschenliebe gilt dem Dichter gewöhnlich Jesus,[5]) der durch seinen Kreuzestod die Menschen leiden und lieben gelehrt hat.

Puisqu'un Dieu saigne au Calvaire
Ne nous plaignons pas, crois moi.
Souffrons! c'est la loi sévère.
Aimons! c'est la douce loi.[6])

Aus dem Gedanken der Nächstenliebe heraus ist auch die Erzählung: *Le dernier jour d'un condamné* entstanden, wo der Dichter die Todesstrafe abgeschafft und die Verbrecher als Kranke angesehen wissen will. Erst dann wird wahre Menschenliebe auf der Erde herrschen: *la douce loi du Christ pénétrera enfin le Code et rayonnera par travers. On regardera*

[1]) Zuerst Chants VI. [2]) Notes zu Bd. VIII der Mis. [3]) Cont. III. 27. [4]) Feuilles XVIII. [5]) Chât. II. II. [6]) Rayons XXX.

le crime comme une maladie, et cette maladie aura ses médecins qui remplaceront vos juges, ses hôpitaux qui remplaceront vos bagnes. La liberté et la santé se ressembleront. On versera le baume et l'huile où l'on appliquait le fer et le feu. On traitera par la charité ce mal qu'on traitait par la colère. Ce sera simple et sublime. La croix substitué au gibet. Voilà tout.[1])

Dem Dichter, der diese Liebe zu dem Nächsten aus dem Katholizismus in sein späteres Leben hinübergenommen hatte, ging der Glaube seiner Kindheit darin nicht weit genug. Er schien ihm nicht die reine Nächstenliebe zu predigen. Deshalb verkündete Hugo eine Religion, losgelöst von allem äußern Prunk, die nur Almosengeben, Gebet und Kreuzzeichen kennt:

Venez! mais plus de mitre ardente,
Plus de vaine pompe imprudente,
Plus de trône dans le saint lieu
Rien que l'aumône et la prière!
La croix de bois, l'autel de pierre
Suffit aux hommes comme à Dieu.[2])

Dadurch, daß der Mensch sich mit den Armen beschäftigt, wird er selbst geläutert:

Fais passer ton esprit à travers le malheur;
Comme le grain du crible, il sortira meilleur.[3])

Einem Dichter, der so sehr in der Liebe zu dem Nächsten aufgeht, steht natürlich die Liebe voran, und so muß man diese mit zu Hugo's vornehmsten Werten rechnen, denn die Liebe ist ihm etwas Göttliches:

[1]) Le dernier jour Préf. Zur Menschenliebe siehe noch Cont. III, 2; III, 16; III, 17; V. XXVI; Mis. I. Teil I. Buch VI. Kap. Chants XIV; La fin VI S. 111; La Pitié suprême ganz; Quatrevingt-treize II. Teil III. Buch VI. 2; Correspondance A Victor Pavie 17. September 1843; A Lamartine 27. Februar 1848; A Brofferio 7. August 1851; A M. Chassagnac 16. August 1867; Aux membres de la Franc-maçonnerie de Dijon 15. April 1877. [2]) Chants I, 6; zu Almosen siehe noch Feuilles XXXII; Voix V. 3; La Pitié III S. 114. [3]) Rayons XLIV.

Aimer c'est comprendre les cieux
L'amour qu'il vienne tôt ou tard
Prouve Dieu dans notre âme sombre.[1])

Ja die Liebe ist sogar ein Mittel, um Gott besser verstehen zu lernen:

[2]) *Aimez donc, car tout le proclame,*
Car l'esprit seul éclaire peu,
Et souvent le cœur d'une femme
Est l'explication de Dieu.[3])

Mit dem Alter nun, als sich der Dichter immer mehr in diese Menschenliebe hineingelebt hat, da werden Humanité und alle Worte, die damit zusammenhängen, wie Pitié, Bonté und Charité schlechtweg zu Begriffen heiliger Werte. Diese werden überhaupt zu den Brennpunkten seines geistigen Lebens und sind auch aus seinem Sinne für das rein Praktische geboren. Jede Nation und jede Religion hat ja Wertbegriffe. Wenn die christlichen Religionen ihren Gott durch Ausdrücke wie der Allmächtige, Allgütige, Allwissende näher zu bezeichnen und ihrem Verständnis näher zu bringen suchen, so sind dies eigentlich Wertbegriffe, die man für das höchste Wesen erfindet. Es sind Namen für Dinge, die dem Menschen selbst als Ideale von Werten vorschweben, die er aber selber nie zu erreichen vermag. Bei den Wertbegriffen fällt aber vor allem auch noch die Tatsache mit ins Gewicht, daß der Mensch mit den meisten Worten einen Gefühlswert verbindet, da sie ihm — im Stillen wenigstens — als vornehm oder gemein gelten. Es ist dasselbe, was Maupassant ausdrücken will, wenn er sagt: *Les mots ont une âme.*

[1]) Rayons XXVI. [2]) Rayons XV, vergleiche dazu noch Avant l'exil Soir d'avril S. 63. [3]) Bemerkenswert ist, daß Hugo die Liebe nach Art von Ovid und den Minnesängern als eine Krankheit aufzufassen scheint. So überschreibt er in den Misérables das Kapitel (IV; VI, 4) wo des Marius Liebe zur Cosette beginnt: Commencement d'une grande maladie.

In der Nächstenliebe des Dichters liegt auch der Keim für seinen politischen Parteiwechsel. Er sucht nach einer Besserung für die leidende Menschheit, und da er sie als Royalist und Bonapartist nicht hat finden können, suchte er das Heil in der Republik. Und so sehen wir dann, daß der Dichter seine Menschenliebe gleichsetzt mit der Gleichheit aller Menschen:

Humanité c'est identité. Tous les hommes sont la même argile. Nulle différence ici-bas du moins.[1])

Aus dieser Art der Anschauung entsprang vor allem des Dichters Glaube an die Zukunft und den Fortschritt. In der Gegenwart erschien ihm alles dunkel, während die Zukunft ihm das Ziel zu bringen schien, das ihm vorschwebte: Die Besserung der Menschheit. Das Wort aber, das ihm dieses Ideal in sich zu verkörpern schien war ihm der Fortschritt [le Progrès]. So finden wir denn aller Orten in Hugo's Werken dieses Wort: *Le progrès est le mode de l'homme. La vie générale du genre humain s'appelle le Progrès; le pas collectif du genre humain s'appelle le Progrès. Le progrès marche; il fait le grand voyage humain et terrestre vers le céleste et divin; il a ses haltes où il rallie le troupeau attardé; il a ses stations où il médite, en présence de quelque Chanaan splendide, dévoilant tout à coup son horizon; il a ses nuits où il dort; et c'est une des poignantes anxiétés du penseur de voir l'ombre sur l'âme humaine et de tâter dans les ténèbres, sans pouvoir le réveiller, le progrès endormi.*[2])

Der Fortschritt verklärt sich für den Dichter mit jedem Jahre seines Lebens immer strahlender. Durch ihn allein ist noch Besserung zu erhoffen, und nur durch ihn lassen sich die andern Ziele und Werte Hugo's verwirklichen. Nur wenn sich der Fortschritt überall durchgesetzt hat, dann erfüllt des Dichters Lebenswerk seinen Zweck, indem es die Leser zu des Dichters Lehre bekehrt. In diesem Sinne äußert sich Hugo in der Einleitung zu der Légende des siècles, daß alle seine Dichtungen auf dasselbe Ziel hinaus-

[1]) Mis. IV. Teil VII, II. S. 203. [2]) Mis. VII. Buch I. Teil XX. S. 89.

laufen, nämlich den Fortschritt darzustellen: *Du reste, ces poëmes, divers par le sujet, mais inspirés par la même pensée, n'ont entre eux d'autre nœud qu'un fil, ce fil qui s'atténue quelquefois au point de devenir invisible, mais qui ne casse jamais, le grand fil mystérieux du labyrinthe humain, le Progrès.*[1])

Wie eng dem Dichter der Fortschritt aber wieder verbunden ist mit seiner Liebe zu den Mitmenschen, zeigt folgende Stelle aus einem Briefe des Dichters an den Minister der neuerstandenen Negerrepublik Colombia: *J'ai dévoué ma vie au progrès, et le point de départ du progrès sur la terre, c'est l'inviolabilité de la vie humaine. De ce principe découlent la fin de la guerre et l'abolition de l'echafaud.*[2])

Eng verknüpft mit der Wertschätzung des Fortschrittes ist die hohe Einschätzung der Hoffnung. Vielleicht ist sie nur eine Erinnerung an seinen Kindheitsglauben, jedoch erhält sie bei Hugo ihre Bedeutung erst dadurch, daß er sich bewußt ist, das Menschengeschlecht sei nicht so schnell zu wandeln und man müsse deshalb seine Hoffnung auf die Zukunft setzen.

L'espoir, c'est l'aube incertaine;
Sur notre but sérieux
C'est la dorure lointaine
D'un rayon mystérieux.

C'est le reflet, brume ou flamme
Que dans leur calme éternel
Versent d'en haut sur notre âme
Les félicités du ciel.[3])

Der Anhänger des Fortschritts[4]) aber wird mit Notwendigkeit auch zum Freunde der Revolution. Sie ist dem Dichter

[1]) Préf. S. 4. [2]) Correspondance 12. Okt. 1863. [3]) Rayons S. 133, ferner Mis. I. Teil II. Abschnitt VII. Buch S. 123; Correspondance A Alfred Lirven 8. Dezember 1867. [4]) Zu Fortschritt siehe noch: Chât. Lux I und Nox VIII; Voix I.; Cont. I. 13; V; 3, 6; V. 8. L'art. XVIII. 3. Marion Notes S. 198. Mis. Buch VII Abschnitt I; 20 S. 90; Buch I. Teil I. Kapitel X. Correspondance A Messieurs Giuseppe Palmeri, Luigi Porta . . . . 21. Juni 1861.

der Ausdruck des Voranschreitens. Er sieht nicht das Rohe und Gewaltsame in ihr, sondern nur das Gute, eben nur das, was die Menschheit in ihrem Streben vorwärts bringt.[1] *Oui les brutalités du progrès s'appellent révolutions. Quand elles sont finies, on reconnaît ceci: que le genre humain a été rudoyé, mais qu'il a marché.*

Ja, der Fortschritt ist der Urheber der Revolution:

Grâce à toi, progrès saint, la Révolution
Vibre aujourd'hui dans l'air, dans la voix, dans le livre.[2]

Wie der Dichter in dem Fortschritte etwas Heiliges sieht, so ist auch die Revolution etwas Göttliches. In diesem Sinne sagt Cimourdin in dem Romane Quatrevingt-treize zu den eingeschlossenen Vendeern: *Vous saurez plus tard, ou vos enfants sauront, ou les enfants de vos enfants sauront que tout ce qui se fait en ce moment se fait par l'accomplissement des lois d'en haut, et que tout ce qu'il y a dans la révolution, c'est Dieu.*[3]

Die französische Revolution im besondern aber nennt Hugo *le sacre de l'humanité.*[4] Trotz ihrer Mängel und Schwächen ist und bleibt sie eine Großtat: *la révolution française est le plus puissant pas du genre humain depuis l'avènement du Christ. Incomplète soit; mais sublime!* Die Revolution aber so hoch zu bewerten, hat bei Victor Hugo ihren Ursprung in der Beobachtung, daß ein wirklicher Fortschritt nur da stattfinden kann, wo die veralteten Anschauungen und Gebräuche vernichtet werden, sodaß aus ihren Trümmern neues Leben emporblühen kann. Hugo schreibt so auch im Shakespeare[5]: *Détruire est la besogne; édifier est l'œuvre. Le progrès démolit de la main gauche; c'est de la main droite qu'il bâtit. La main gauche du progrès se nomme la force, la main droite se nomme l'esprit.*

Selbstverständlich stehen einem Anhänger des Fortschritts auch die Begriffe hoch, welche die Grundbedingung zu einem

[1]) Mis. I. I. X. S. 60. [2]) Cont. I. 7. [3]) S. 151. [4]) Mis. I. I. X. hierzu vergleiche noch Mis. VII. I. I.; VII. I. XX. Quatrevingt-treize II. III. VII, 5. [5]) Les esprit et les masses S. 313.

gedeihlichen Fortgange des Menschengeschlechtes sind: Liberté, Loi und Justice. Im Vorwort zu Le roi s'amuse[1]) sagt Victor Hugo von sich selbst: *C'est un homme sincère et modéré, qui a déjà livré plus d'un combat pour la liberté et contre tout arbitraire.* Und in dem *Discours prononcé par Victor Hugo devant le tribunal de commerce*[2]) tritt er dafür ein, daß Freiheit und Gerechtigkeit Hand in Hand gehen sollen: *Or, la justice est libre.* In derselben Rede stellt er auch Napoleon und die Freiheit als ebenbürtig einander gegenüber: *Il n'y a eu dans ce siècle qu'un grand homme, Napoléon, et une grande chose, la liberté. Nous n'avons plus le grand homme, tâchons d'avoir la grande chose.*[3]) In der Freiheit sieht Hugo die Grundlage, die erst einen Fortschritt möglich macht. Sie ist ihm das Hilfsmittel des Fortschrittes. *La liberté est l'organe visuel du progrès.*[4])

Neben der Freiheit des Menschen müssen Gerechtigkeit und Gesetz stehen, die den freien Menschen im Zaume halten. Und ebenso wie wir oben schon sahen, daß Hugo in seinen Wertbegriffen etwas Heiliges, ja sogar Göttliches sieht, so steht auch dem, der für Gesetz und Recht kämpft, Gott zur Seite.

[5]) . . . . . *ayons foi, car puisque nous sommes la justice et la loi, Dieu doit être dans cette ombre avec nous.*

Wie eng ihm diese Dinge mit seiner Anschauung des Fortschritts verbunden sind, hat der Dichter klar im Dieu ausgesprochen, wo der gute Geist sagt:[6])

La loi sous ses deux noms une dans les deux sphères,
Vivants, c'est le progrès; morts, c'est l'ascension.

Mit in diese Gruppe von Wertbegriffen, die dem Menschen den Aufstieg zu höherer Gesittung ermöglichen, gehören auch Wahrheit und Rechtlichkeit, weshalb Hugo sich auch zu

[1]) S. 8. [2]) Anhang zu le roi s'amuse S. 162. [3]) Anhang zu le roi s'amuse S. 174. [4]) Shakespeare S. 319. [5]) l'histoire III. XVI S. 118. [6]) l'ange S. 211, dazu siehe noch l'histoire II. VI. S. 259; Chât. II. VII. 8: III. IV; XX. S. 106; IV. 8.

deren Vorkämpfer macht. So ruft er in den Châtiments[1]) den Prassern zu:

Mangez, moi je préfère,
Vérité, ton pain dur!
Mangez, moi je préfère,
Probité, ton pain sec!
Mangez, moi je préfère,
Ton pain noir, liberté!

Auch dem Naturtrieb (l'instinct) räumt Hugo einen Platz in seinen Wertbegriffen ein. Wenn er diesen auch nicht eben so hoch stellt, so mißt er ihm dennoch einen großen Einfluß auf die Menschen bei.[2]) Dieses Hervortreten des Naturtriebes finden wir sehr häufig bei dem Dichter, wenn er uns seine übermächtigen und übermenschlichen Gestalten vorführt wie z. B. Napoléon, Gilliatt und Jean Valjean. Hugo hat selbst einmal seine Macht kennen gelernt. Als nach dem Staatsstreich Napoleon III. die Soldaten den Befehl hatten, auf die Volksvertreter zu schießen, weil sie Napoleon nicht anerkennen wollten, taten sie dies nicht, weil ihr Naturtrieb ihnen sagte, dies sei gegen ihre Ehre: *La consigne commande, mais l'instinct règne; la consigne peut être le crime, mais l'instinct c'est l'honneur.*[3]) Ja sogar sein Hang, das Leiden der Elenden aufzusuchen und zu lindern, erscheint ihm nur als Folge des Naturtriebes:

. . . je vais
Méditant, et toujours un instinct me ramène
A connaître le fond de la souffrance.[4])

In der Auffassung der Natur liegt aber der Gegensatz begründet, den dieser Wertbegriff zur Kunst (l'art) bildet. Sie ist danach das durch Pflege Erreichte, während Natur alles das ist, was der Mensch von Geburt an ohne besondere Vorbildung in sich hat. Die Kunst aber schöpft aus der Naturanlage:

[1]) I, 10; Voix I. Quatrevingt S. 67 II. III. II. VII; Quatre vents (livre sat.) II; XXI; (livre lyr.) XXXIII 5. [2]) cf. Mis. I, II; VII; III, I; XVI; Trav. I, III, 9. [3]) l'histoire II, III. S. 243. [4]) Chât. V, 26; dazu Chât. V, 5; VI, 13, 7; Voix I, 17; Odes IV, 14.

Car c'est surtout aux jours des révolutions,
Morne et brûlant désert où l'homme s'aventure
Que l'arts désaltère à ta source, ô nature.[1])

Da sie aus der Natur ihre Kraft zieht, so hat sie auch mit dieser dieselben Eigenschaften und Aufgaben, nämlich den Menschen zu bessern und ihn die sittlichen und religiösen Werte zu lehren.[2]) Und so kann der Dichter von der Kunst sagen: *Ainsi le but de l'art est presque divin.*[3]) In den Châtiments singt Hugo sehr schön das Lob der Kunst:

L'art c'est la glorie et la joie.

L'art est un champ magnifique.

L'art c'est la pensée humaine
Qui va brisant toute chaîne
L'art c'est le doux conquérant,
A lui le Rhin et le Tibre!
Peuple esclave, il te fait libre
Peuple libre, il te fait grand.[4])

Diese Hochhaltung der Kunst leitet über zu der großen Wertschätzung, die Victor Hugo allem geistigen Schaffen entgegenbringt. So sagt er in der Einleitung zu den Odes et Ballades, er möchte pflegen: *le culte de la pensée comme Dante qui nomme les damnés «ceux qui ne pensent plus»*[5]) Das Denken des Dichters überragt ihm alles, da diesem die Gedanken von Gott eingegeben werden; weshalb Hugo einmal von seinen Gedanken sagt:

Au gré du divin souffle ainsi vont mes pensées,
Dans un cercle éternel incessamment poussées
Du terrestre océan dont les flots sont amers.

[1]) Rayons XX, 3. [2]) Préf. Litt. S.28. [3]) Cromwell Préf. S. 39. [4]) I. IX. 1; dazu: Feuilles Préf. S. 6; XXVIII; Correspondance A Charles Bandelaire 30. August 1857 und 6. Oktober 1859; Shakespeare S. 41 (les Génies). [5]) S. 8.

Comme sous un rayon monte une nue épaisse
Elles montent toujours vers le ciel, et sans cesse
Redescendant des cieux aux mers.[1])
Et la pensée est tout, et la pensée ardente
Donne à Milton le ciel, donne l'enfer à Dante.[2])

Zu dieser besonderen Wertschätzung der Gedanken führt den Dichter sowohl die Überzeuguug seiner eigenen göttlichen Sendung, als auch besonders sein Freiheitsdrang. Das Gedankliche ist an keine irdischen Fesseln und staatlichen Schranken gebunden, ungehindert von jeder Gewaltherrschaft bricht es sich Bahn und führt die Menschen zum Licht. Doch wie der Fortschritt sich nur langsam durchsetzen kann, so liegt auch der Erfolg der geistigen Bildung erst in der Zukunft:

Mais l'Idée avec un coup d'aile
Écartera les durs barreaux.

L'obscurité couvre le monde
Mais l'Idée illume et luit

Elle est la lampe de la terre
Qui ne peut s'allumer qu'au ciel

Oh contemplez l'idée altière
Nations! son front surhumain
A dès à présent la lumière
Qui vous éclairera demain.[3])

Victor Hugo aber, der Vorkämpfer für alle Ideale, ist auch seinen Mitbürgern mit leuchtendem Beispiele vorangegangen und hat ihnen die Gedankenfreiheit gebracht.

Je fis une tempête au fond de l'encrier,
Et je mêlai parmi les ombres débordées,

[1]) Voix XXV. [2]) Odes VII. Dazu Shakespeare (le beau serviteur du vrai) IV. [3]) Voix VI, 7.

Au peuple noir des mots l'essaim blanc des idées.
Et je dis: Pas de mot où l'idée au vol pur
Ne puisse se poser, toute humide de l'azur.[1])

Doch nicht nur Idée und Pensée werden so vom Dichter hochgehalten, sondern alles, was mit ihnen in Verbindung steht: Raison, Esprit, Intelligence und Sagesse.

Vous le savez, vous que j'adore,
Amour, Raison.
O sagesse! esprit pur! sérénité suprême.

Ebenso wie der Grundzug des wahren Fortschritts friedliche[2]) Arbeit sein muß, so liegt die Bedeutung der geistigen Bildung eben darin, daß sie nicht wie das Schwert roh und gewaltsam in die menschlichen Geschicke eingreift, sondern dem Menschengeschlechte Frieden sichert. So sieht denn Hugo nach der Niederlage von 1871 die Zukunft Frankreichs nicht in neuem Kampfe, sondern in ruhiger Geistesarbeit. *La France a dans le passé les victoires de la guerre et dans l'avenir les victoires de la paix. L'avenir est à Voltaire, et non à Krupp. L'avenir est au livre et non au glaive.*[3])

Dem streng gedanklichen Schaffen steht aber bei Victor Hugo das in der Vision und im Traum Gesehene gleichwertig gegenüber, wodurch das Träumen seinerseits auch zum Wertbegriffe wird. Denn ebenso wie das Denken in enger Verbindung mit Gott steht, so auch das Träumen. Der Traum führt ein in das Reich des Unbekannten. Und wenn wir auch glauben mögen, wir erlebten etwas Unwirkliches im Traume, so ist das ein Irrtum, denn für Hugo ist der Traum die Einführung in die unbekannte Wirklichkeit und steht in engem Zusammenhange mit dem Denken. *La rêverie, qui est la pensée à l'état du nébuleuse, confine au sommeil, et s'en préoccupe comme de sa frontière. L'air habité par des*

[1]) Cont. I. VII. [2]) Cont VI. II. [3]) Châtiments V. 8. [3]) L'histoire; f. Odes IV, 8; Chants. XXVI; XXVIII. Voix I S. 9 und 10; XI S. 80; Rayons XXIV; XXVI; XXXV; I, 2; Châtiments VII, 13; Cont. I, 7; III, 20; V, III, 4; VI, XVI, 3; Mis. III; VII; VIII; Quartevingt-treize II; III, I, VI; u. a. m.

transparences vivantes, ce serait le commencement de l'inconnu; mais au delà s'offre la vaste ouverture du possible. Là d'autres êtres, là d'autres faits. Aucun surnaturalisme; mais la continuation occulte de la nature infinie. Gilliatt, dans ce désœuvrement labourieux qui était son existence, était un bizarre observateur. Il allait jusquà observer le sommeil. Le sommeil est en contact avec le possible que nous nommons aussi l'invraisemblable. Le monde nocturne est un monde. La nuit, en tant que nuit, est un univers. L'organisme matériel humain, sur lequel pèse une colonne atmosphérique de quinze lieues de haut, est fatigué le soir, il tombe de lassitude, il se couche, il se repose; les yeux de chair se ferment; alors dans cette tête assoupie, moins inerte qu'on ne croit, d'autres yeux s'ouvrent; l'Inconnu apparaît. Les choses sombres du monde ignoré deviennent voisines de l'homme, soit qu'il ait communication véritable, soit que les lointains de l'abîme aient un grossissement visionnaire; il semble que les vivants indistincts de l'espace viennent nous regarder et qu'ils aient une curiosité de nous, les vivants terrestres; une création fantôme monte ou descend vers nous et nous côtoie dans un crépuscule; devant notre contemplation spectrale une vie autre que la nôtre s'agrége et se désagrége, composée de nous mêmes et d'autre chose, et le dormeur pas tout à fait voyant, pas tout à fait inconscient, entrevoit ces animalités étranges, ces végétations extraordinaires, ces lividités terribles ou souriantes, ces larves, ces masques, ces figures, ces hydres, ces confusions, ce claire de lune sans lune, ces obscures de compositions du prodige, ces croissances et ces décroissances dans une épaisseur trouble, ces flottaisons de formes dans les ténèbres, tout ce mystère que nous appelons le songe et qui n'est autre chose que l'approche d'une réalité invisible. Le rêve est l'aquarium de la nuit.[1])

Wenn für Hugo das Denken und das Träumen auch als gleichwertig nebeneinander gestellt wird, so scheint das Ursprüngliche doch das Träumen zu sein. In den Voix intérieures sagt der Dichter von einem Kinde:

[1]) Trav. I; I, 7.

Ce n'est pas un savant, ce n'est pas un prodige.
C'est un songeur; tant mieux. Soyez fière, vous dis-je!
La méditation du génie est la sœur,
Mère, et l'enfant songeur fait un homme penseur.[1])

Daß aber der Dichter den Gedanken und den Traum selbst als Wertbegriffe empfand, läßt sich klar aus dem Gedichte Horror[2]) erkennen, wo der Dichter sie als Gipfel des Menschenlebens bezeichnet.

Nous avons dans l'esprit des sommets, nos idées
Nos rêves, nos vertus, d'escarpements bordées,
Et nos espoirs construits si tôt.

Diesen Wertbegriffen Songe, Rêve, Songer und Rêver begegnen wir dauernd in allen seinen Werken, da sowohl die Natur den Dichter träumen macht, als auch das Leben des Dichters nur ein Wandern von Traum zu Traum ist.

Mes jours s'en vont de rêve en rêve.
Tout me fait songer: l'air, les près, les monts, les bois.[3])

Mit des Dichters Glauben an die Macht des Traumes ist eng verbunden seine Vorliebe für Einsamkeit (Solitude), Stillschweigen (Silence) und Ruhe (Tranquillité). Nur fern vom Getriebe der Menschen kann der Dichter träumen und Gott ihm seine Gedanken eingeben. In der Einsamkeit allein findet er das Glück:[4])

Va dans les bois, va dans les plages,
Compose tes chants inspirés
Avec la chanson des feuillages
Et l'hymne des flots azurés!
Dieu t'attend dans les solitudes,
Dieu n'est pas dans les multitudes.[5])

[1]) XXV. [2]) Cont. VI, XVI, 3; dazu Shakespeare (les âmes) S. 182. [3]) Orientales ferner Odes I, 5; I, 11; III 6; V, 18; V, 10; V, 23; V, 25; Orientales I. 3; III; VII; XIII; XVI; Feuilles II; III; XVII; XVIII; Voix II, 1; Rayons Préf. S. 12; I; V; Quatrevingt-treize II, V; VII; Trav. I, III, 3; I, III, 11; I, V, 3; u. a. m. [4]) XXXVII, 9. [5]) Rayons XIV.

Und in den Contemplations sagt Victor Hugo ausdrücklich, daß die Einsamkeit den Menschen zu Gott führt und ihn dem Menschen enthüllt:

Voilà donc ce que fait la solitude à l'homme.
Elle lui montre Dieu, le dévoile et le nomme.[1])

Dort wo es einsam ist, herrscht auch das Stillschweigen, das dieselbe Wirkung auf den Menschen ausübt:

O rêveur cherche les retraites,
Les abris, les grottes discrètes
Et l'oubli pour trouver l'amour,
Et le silence, afin d'entendre
La voix d'en haut sévère et tendre,
Et l'ombre, afin de voir le jour.[2])

Wenn nun auch alle Wertbegriffe Hugo's auf einer rein praktischen Grundlage beruhen und alle aus dem Erleben und Handeln des Dichters geboren sind, so trägt seine Weltanschauung doch auch einen auf's Jenseits gerichteten Charakter. Wie aber kann ein Mensch nun wissen, ob er hier das Richtige gesucht und getan hat? Was läßt ihn so handeln, daß er wert ist, ein jenseitiges Glück zu genießen? Die Richtschnur dafür findet jeder Mensch in sich selbst[3]) in seinem Gewissen. *Qu'est ce qu'est la conscience? C'est la boussole de l'Inconnu.*[4]) Und so sehen wir denn auch, wie das Gewissen *(la conscience)*[5]) für den Dichter zum Wertbegriffe wird, von dem er in der Vorrede zu den Rayons et Ombres sagt, er möchte arbeiten an dem *culte de la conscience comme Juvénal, lequel sentait jour et nuit « un témoin en lui-même ».*[6]) Und wie hoch Victor Hugo das Gewissen einschätzt, läßt sich daraus ersehen, daß er, der Franzose,

[1]) XXX, III. [2]) Rayons I; vergleiche dazu: Ballades XIV Orientales I, V; Voix I; III; XXX, 3; Feuilles XXXVII; Rayons XIV; Cont. Préf.; I, 6; II, 21; III, 30; V, 26; VI, 26; L'art. I. erster Vers; u. a. m. [3]) Cont. VI, 26. [4]) Mis. III, VII, V; cf. Mis. II, VII, III S. 89. [5]) hier ist zu beachten, daß sonst beim Franzosen conscience mehr den Sinn „Bewußtsein" hat. [6]) S. 8.

es über das Vaterland stellt. So antwortet der Dichter in der Histoire d'un crime auf die Frage:

Que mettez-vous donc au-dessus de la patrie?
La conscience.[1])

IV. Abschnitt.

Victor Hugo hat sich nicht damit begnügt, Wertbegriffe, die er für sich und seine Mitbürger als erstrebenswert ansah, aufzustellen; er hat auch Gestalten geschaffen, die derartige Ziele in sich verwirklichen. Auch hierzu hat ihm das tätige Leben den Anstoß gegeben. Des Dichters Jugend fiel ja noch in die Zeit des großen Napoleon, der nach seiner Absetzung so vielen als die Idealgestalt erschien, der man am liebsten göttliche Ehren erwiesen hätte. Und so verleiht Hugo auch ihm schon früh übermenschliche Züge.[2]) Doch auch an andern großen Gestalten war sein Zeitalter so reich, wir brauchen nur zu denken an Danton, Robespierre[3]) oder an die griechischen Freiheitskämpfer, als deren Vertreter uns bei Hugo Canaris entgegentritt. Auch auf dem religiösen Gebiete fand der Dichter solch überragende Menschen, vor allem Jesus[4]), Mohamed[5]) und Daniel[6]). Neben den geschichtlichen und biblischen Persönlichkeiten aber erscheinen dem Dichter alle Denker und Erfinder als Übermenschen.

L'homme et Dieu sont parallèles:
Dieu créant, l'homme inventant.
Dieu donne à l'honneur ses ailes,
L'éternité fait l'instant.

[1]) IV, X. Man vergleiche hierzu: L'histoire Schluß des III. Abschnitts Kapitel XVIII. Mis. I, I, X; II, VII, III; Quatrevingt. II. III, I, 1; II, III, VI, II; II, III, VII, II; Chât. Préf. etc.; L'art. XVIII; Trav. III, III, 2; Correspondance A M. Cuvillier-Fleury vom 30. April 1866. [2]) Rayons IV, 4. [3]) Rayons VI 8 [4]) La fin (la Judée III) S. 95 und (Jesu-Christ VI) S. 157. [5]) Lég. III, 2. [6]) Chants VIII.

Dieu s'en sert, donc il s'en aide.
L'astre apparaît dans l'éclair;
Zéus est dans l'Archimède
Et Jéhova dans Kepler.
Dante ouvre l'ombre et l'anime
Colomb fend l'océan bleu . . .
C'est Dieu sous un pseudonyme
C'est Dieu masqué, mais c'est Dieu.
Dieu sur tous les êtres pose
Son reflet prodigeux
Créant le bien par la chose
Créant par l'homme le mieux.[1])

In Shakespeare spricht sich der Dichter sehr ausführlich über die Größe, die er dem Genie beimißt, aus. Er vergleicht die Genies mit Königsgeschlechtern, die in der Welt des Ideals den höchsten Platz einnehmen.[2]) Es hängt dies ja auf's engste zusammen mit seiner schon vorher dargelegten Wertschätzung des Gedanklichen und alles dessen, was mit ihm verknüpft ist.

Daneben liebt es der Dichter offensichtlich, Übermenschen in seinen Werken auftreten und zu Herren und Halbgöttern werden zu lassen. In seiner Abhandlung über Shakespeare hebt Victor Hugo ausdrücklich hervor, daß dieses Göttliche, welches er in seine Gestalten legt und in ihnen sieht, beabsichtigt und aufs engste mit seiner Weltanschauung verbunden ist. Der Verfasser meint, alle Religionen hätten dies, wie z. B. das Christentum seinen Jesus, in dem Hugo ja nur ein religiöses Genie erblickt: *De là, dans toutes les religions et chez tous les peuples, la foi aux hommes divins. On se trompe, si l'on croit que nous nions la divinité des christs.*[3])

Schon in seinen frühsten Romanen, Bug Jargal, ist der Held des Stückes eine Art Übermensch, der eiserne Gitter zerbricht und die größten Steine mit Leichtigkeit verschiebt. In den Misérables ist der Galeerensträfling Jean Valjean so stark, daß er allein einen Karren, unter dessen Rädern ein

[1]) Chansons II, III, V. [2]) Shakespeare (les Génies) III. [3]) les Génies.

Überfahrener lag, hochhebt. Der Gerettete nennt ihn darauf le bon Dieu. Dieser Jean Valjean ragt in allem über das Menschliche hinaus. Er hat sich vom entsprungenen Galeerensträfling zum Bürgermeister und Fabrikbesitzer emporgearbeitet. Nun ist ein anderer festgenommen worden, der mit ihm verwechselt wird und an seiner Stelle zu lebenslänglicher Galeerenstrafe verurteilt werden soll. Seinen Selbsterhaltungstrieb aber bekämpft Jean Valjean und stellt sich dem Gerichte, nachdem er die schwersten Seelenkämpfe durchgemacht hat. Viele Fährnisse und Versuchungen stellen sich ihm noch in den Weg, bis er zur Ausführung seines Vorhabens gelangt. Als er endlich am Gerichtssaale ankommt, ist dieser überfüllt und man will ihn nicht einlassen. Aber in seiner Eigenschaft als Bürgermeister findet er endlich Zutritt. Nachdem er noch einmal den schwersten inneren Versuchungen siegreich Trotz geboten hat, tritt er in den Sitzungssaal und gibt sich als der rechte Jean Valjean zu erkennen. Als er wieder hinausgeht, sagt Hugo von ihm: *Il avait en ce moment ce je ne sais quoi de divin qui fait que les multitudes reculent et se rangent devant un homme.*[1]) Übermenschlich ist auch die Rettung des jungen Marius, der im Barrikadenkampfe verwundet worden ist. Jean Valjean trägt ihn durch die Kloaken unter ganz Paris her und entzieht ihn so den Augen der Verfolger. Marius sagt von ihm: *Oui, cet homme-là quel qu'il soit, a été sublime.*[2]) Und später, als Valjean es über sich gebracht hat, sich seinem Schwiegersohn Marius als entflohenen Galeerensträfling zu erkennen zu geben, heißt es von Marius: *il sentait un quid divinum dans cet homme.*[3]) Und als am Schlusse des Romans Marius die Wohltaten, die ihm sein Schwiegervater erwiesen hat, erfährt, bricht er in die Worte aus: *c'est un héros, c'est un saint,*[4]) und in der Seele des Marius geht eine Wandlung vor sich: *Le forçat se transfigurait en Christ.*[5])

[1]) Mis. II, VII, XI. [2]) ibid. VIII, V, VIII. [3]) Mis. VIII, VII, II. S. 105; [4]) Mis. VIII, IX, IV S. 153. [5]) S. 159.

In den Misérables finden sich noch mehr Beispiele für die Wertschätzung des Übermenschentums. So sind sogar Einbrecher, die es fertig bringen, aus dem Gefängnis zu entfliehen, gottbegnadet. *L'homme qui s'échappe, répétons-le, est un inspiré.*[1]) An einer andern Stelle, wo ein Unbekannter die Barrikadenkämpfer ermahnt, wenn auch das Volk die Republikaner verlasse, so sollten sie doch ihrerseits nicht das Volk im Stiche lassen, sagt der Dichter von diesem Unbekannten: *On n'a jamais su le nom de l'homme qui avait parlé ainsi; c'était quelque porte-blouse inconun, un ignoré, un oublié, un passant héros, ce grand anonyme toujours mêlé aux crises humaines et aux géneses sociales qui à un instant donné lit d'une façon suprême le mot décisif et qui s'évanouit dans les ténèbres après avoir représenté une minute, dans la lumière d'un éclair, le peuple et Dieu.*[2])

In dem Romane Notre-Dame de Paris ist Quasimodo ein Übermensch. Besonders deutlich tritt dies zu Tage, als er allein die Kathedrale gegen das Heer der Landstreicher verteidigt. Er wirft Balken, Steine und Blei auf die Angreifer und hält sie von ihrem Vorhaben zurück. Als die Stürmenden eine Leiter anlegen und hinaufklettern, heißt es von Quasimodo, weil er diese Leiter umgestoßen hat: *avec une force surnumaine, rejeta cette grappe d'homme dans la place.*[3]) Das Göttliche in Quasimodo aber tritt besonders deutlich hervor, als er die zum Tode verurteilte Esmeralda ergreift und sie in den Schutz des Heiligtums trägt. Die Erhabenheit der Handlung macht den Ausbund der Häßlichkeit zur strahlenden Schönheit: *car en ce moment-là Quasimodo avait vraiment sa beauté. Il était beau, lui, cet orphelin, cet enfant trouvé, ce rébut, il se sentait auguste et fort, il regardait en face cette société dont il était banni, et dans laquelle il intervenait si puissament, cette justice humaine a laquelle il avait arraché sa proie, tous ces tigres forcés de mâcher a vide ces sbires, ces juges, ces bourreaux, toute cette force du roi qu'il venait de briser, lui infirme, avec la force de Dieu.*[4])

[1]) Mis. V, VI. III: S. 200 [2]) Mis. VII, I. III. S. 19. [3]) N. D. X. IV. [4]) N. D. VIII; VI (Schluß).

Auch in dem Romane Quatrevingt-treize tragen mehrere Gestalten ein Übermenschentum in sich. Der überaus verwegene Sergeant Radoub, Gauvain und Lantenac. Der Roman L'homme qui rit zeigt uns in Gwynplaine übermenschliche Züge. Als er von Kindesräubern auf der Portlandhalbinsel ausgesetzt ist, allein im Dunkel der Winternacht sich zurechtfindet und noch ein im Schnee gefundenes Kind rettet, sagt der Dichter von ihm: *ce titan de dix ans avait livré bataille à l'immensité nocturne.*[1]) Und als Gwynplaine zu dem Gaukler Ursus kommt, redet dieser ihn an mit *Demimonstre, mais demidieu.* Fünfzehn Jahre später sagt die von ihm gerettete Dea zu Gwynplaine: *Donne-moi ta main, que je touche Dieu!*

Auch in Victor Hugo's Dramen finden wir dieses Übermenschentum und zwar in Ruy Blas. Dieser stammt aus dem Volke und findet sich ohne Vorkenntnisse in den Posten des Ministerpräsidenten, den er durch die Ränke eines Gegners der Königin erlangt hat, sogleich hinein und füllt diese Stelle besser aus als ein anderer. Während einer Ministersitzung hat ihn die Königin belauscht und sagt nachher zu ihm:

Vous ignorez donc rien? D'où vient que votre voix
Parlait comme devrait parler celle des rois?
Pourquoi donc étiez-vous, comme eût été Dieu même?
Si terrible et si grand![2])

Der Übermensch in seiner Vollendung aber tritt uns in den Travailleurs de la mer als Gilliatt entgegen. Vermöge seiner physischen und geistigen Kräfte vermag er sich alle Naturgewalten zu unterwerfen. Dem Manne, der von einem auf dem Felsenriffe Douvres gestrandeten Dampfer die Maschine zurückbringt, hat der Eigentümer des Schiffes Mess Lethierry die Hand seiner Nichte Déruchette versprochen. Niemand wagt die Maschine zu holen, nur Gilliatt. Er fährt mit seinem Kutter los und landet an dem Felsenriff, wo sich kein Platz für ein Lager befindet. Kurz entschlossen klettert

[1]) L'homme II. II. I. S. 413. [2]) Ruy Blas III, III.

er auf den höchsten der Felsenzacken, in dem sich eine Höhlung befindet und schläft dort trotz Wind und Wetter. Doch dies ist erst der Anfang. Viel Schwereres harrt seiner noch: *Du reste ce qu'il entreprenait dépassait, en apparence du moins, la force humaine.*[1]) Um die Maschine aus dem Wrack zu befreien, bedarf er vieler Gegenstände, die er sich erst herrichten muß. Aus dem Nichts gleichsam, nur immer jedes Teilchen von den Überresten des Wracks benutzend, stellt Gilliatt sich eine Schmiede her. Alle Kräfte um sich herum nutzt er aus, gebraucht den Wind, der um das Felseneiland bläst, als Blasebalg, schlägt Feuer aus dem Felsen und ringt alles Schritt für Schritt den Naturgewalten ab. Trotz aller Gefahren und Widerwärtigkeiten läßt Gilliatt sich nicht von seinem Ziele abbringen und erreicht es in zwei Monaten langer Arbeit, die Maschine aus dem Schiff herauszuheben und auf seinen Kutter zu setzen. Doch nun, als er den schwersten Teil der Arbeit schon hinter sich wähnt, beginnt für ihn das Schlimmste im Kampfe mit den Naturgewalten. Bis dahin hatte Gilliatt wenigstens gutes Wetter gehabt, aber nun wandte sich auch dieses gegen ihn. Zuerst begann es zu regnen und artete schließlich in einen Orkan aus: *Il était meurtri par l'invisible. . . . . La coalition des forces obscures l'environnait. Il sentait une révolution de se débarrasser de lui. . . . . On eût dit que cette fauve nature, redoutant l'âme, prenait le parti d'exténuer l'homme. Gilliatt tenait tête et attendait. L'abîme commençait par l'user.*[2]) Aber Trotz bietet er allem. Nichts kann ihn einschüchtern, sondern beharrlich hält er den Naturgewalten stand. Er hätte ja die Maschinen im Stiche lassen und heimsegeln können. Nein, er verläßt nichts; was er einmal gepackt hat, gibt er nicht mehr aus der Hand. Da braust schon der Sturm daher und nun wächst Gilliatt immer mehr zum Übermenschen, zu einem gottähnlichen Wesen empor: *Une fois il se tourna et dit à éclair: Tiens moi la chandelle.*[3]) Gilliatt kennt keine Furcht

[1]) Trav. II. I. 9. [2]) Trav. II. II. 4. [3]) Trav. II, III, 6.

vor den ungestümen Gewalten. Im Gegenteil, sie müssen ihm weiter dienen. Nach zwanzig Stunden hat der Orkan ausgetobt und Gilliatt ist Sieger geblieben, wenn er auch, nachdem die Anspannung vorbei war, ermattet zusammengesunken ist und einige Stunden tief geschlafen hat. Erwacht aus dem Schlummer, spürt er Hunger und sucht sich etwas Eßbares. Sein Mundvorrat ist schon lange erschöpft und Vögel haben ihm seinen Korb mit Lebensmitteln ins Meer entführt und sich die Vorräte angeeignet. Nun kommt Gilliatt auf der Jagd nach einer Krabbe in eine Höhle, wo ihn, als er in eine Spalte greift, ein Meerungeheuer — der Tintenfisch — la Pieuvre — packt und sich mit fünf Armen um ihn schlingt. An diesen Armen befinden sich Saugnäpfe, die sich fest an Gilliatt's Fleisch anschmiegen. Ihn überkommt ein frühterlicher Schmerz. *Impossible de couper ni d'arracher ces courroies visqueuses qui adhéraient étroitement au corps de Gilliatt et par quantité de points. Chacun de ces points était un foyer d'affreuse et bizarre douleur. C'était ce qu'on éprouverait si l'on se sentait avalé à la fois par une foule de bouches trop petites. Il lui semblait que d'innombrables lèvres collées à sa chair cherchaient à lui boire le sang.*[1]) Trotz der Überraschung und der großen Qual gibt Gilliatt keinen Laut von sich. Zuerst hat er seinen Angreifer noch nicht gesehen. Da aber bewegt sich die Mitte des Tieres etwas vorwärts und er erkennt zwei Augen und in der Mitte eine Öffnung, die gleichzeitig Mund und After ist. *Ces yeux voyaient Gilliatt! Gilliatt reconnut la pieuvre!* Er aber behielt kaltes Blut! Nur einen Ausweg gab es für ihn, abzuwarten, bis daß das Ungeheuer den Kopf vorstreckte, da dies die einzig verwundbare Stelle des Tieres ist. *Mais Gilliatt veillait. Guetté, il guettait. Ce fut comme la lutte de deux éclairs.* Da endlich nach langem Warten, versucht das Untier auch seinen sechsten Arm nach ihm auzustrecken und schiebt dabei den Kopf etwas vor. Gilliatt benützt den günstigen Augenblick und stößt mit seinem Messer, das er zum Glück in der Hand gehalten hat,

[1]) Trav. II, IV, 1.

nach dem Kopfe und tötet das Tier: *et faisant un cercle autour des deux yeux, il arracha la tête comme on arrache une dent.*[1]) *Ce fut fini.* Nun läßt auch die Kraft der Arme nach und die 250 Saugnäpfe, mit denen das Tier ihn gepackt hatte, fallen ab. So hat Gilliatt sich durch seine Kaltblütigkeit auch aus dieser Gefahr gerettet.

Nun kehrt er zu seinem Schiffe zurück, wo ihn der letzte Kampf mit dem Meere erwartet. Er entdeckt nämlich, daß sein Kutter, beladen mit der kostbaren Last der Maschine, in dem Orkane ein Leck bekommen hat. Für's Erste weiß Gilliatt noch Rat. Er nimmt eine Regendecke, läßt sie unter das Boot gleiten, wodurch, da das eindringende Wasser die Decke in das Loch preßt, Gilliatt wenigstens etwas Zeit findet, Wasser aus dem Kutter auszuschöpfen; doch war keineswegs das Leck damit beseitigt. Um das Loch nun richtig zu verstopfen nimmt er alle seine Kleider außer der Hose und verstopft es damit. Doch wird dieser Stopfen halten? Dies ist die Frage, die den sonst so mutigen Gilliatt ängstigt und ihn beinahe zusammenbrechen läßt. Droht ihm, dem Sieger über die Naturgewalten, so nahe am Ziele, nun doch noch der Untergang? *La fatalité obscure était maintenant sa maîtresse. Lui, il appartenait au gouffre.*[2]) Er selbst kann nichts mehr tun. Das ist gerade das Tragische der Sachlage. Solange Gilliatt arbeiten und ringen konnte mit dem Meere und seinen Gewalten, solange war er der Herr über die Naturkräfte. Nun aber, als er zur Untätigkeit verdammt ist, da bricht die Angst über ihn herein, und er weiß kein Mittel, sich zu helfen. Er klettert auf den hohen Felsen hinauf und schaut in die Unermeßlichkeit. *Terrassé par l'immensité, il la pris.*[3]) Er betete zu ihr und war vergleichbar einem Gladiator, auf den statt des Volkes das Unbekannte, anstatt der Vestalinnen die Sterne, und statt des Cäsar Gott herniederschaut. Da aber nimmt sich das Meer seiner an und richtet ihn wieder auf. Gilliatt sieht sein Schiff wieder nach. Der Bausch in dem Leck hat

[1]) Trav. II, IV, 3. [2]) II, II, 6. [3]) ibid.

gehalten, siegreich tritt er die Heimfahrt an und landet in der Nacht im sichern Hafen.

Nachdem er diese schwere Arbeit hinter sich hat, da erst findet er die Zeit an seine Liebe zu denken. Er schleicht sich zum Garten der Geliebten und träumt sich in sein Glück hinein. Doch bald schon wird er aus seinen Träumen in die rauhe Wirklichkeit zurückgerufen. Er belauscht Déruchette im Gespräch mit dem jungen Pfarrer Ebenezer, wie er ihr einen Heiratsantrag macht, den sie annimmt, worauf sie sich den ersten Kuß geben. Obgleich nun Lethierry sein Wort halten will, verzichtet Gilliatt hochherzig auf Déruchette, steht ihr und ihrem Geliebten zur Seite und verhilft ihnen hinter dem Rücken ihres Oheims zur Eheschließung. Beide besteigen dann ein Schiff und segeln nach England. Gilliatt aber, der sich so vom Glück verlassen sieht, hat mit seinem Leben abgeschlossen. Er steigt auf einen Felsen, der nur zur Zeit der Ebbe zugänglich ist, während bei der Flut ihn das Meer bedeckt. Auf diesen Felsen setzt sich Gilliatt und läßt das Schiff mit der hoffnungslos Geliebten vorbeifahren. Als es schon weit weg ist, schaut er ihm noch immer nach. Immer höher steigt das Meer, bis nur noch die Augen über den Wellen stehend. Und als das Schiff aus dem Bereiche seiner Augen entschwindet, da schlagen die Wellen über dem schwergeprüften Gilliatt zusammen. Als er nichts mehr zu hoffen hat, da sucht und findet er sein Grab im Ozean, der bis dahin sein größter Feind gewesen und jetzt sein größter Freund geworden ist.

Übermenschlich wie sein Leben, ist auch sein Tod. Diese Art Selbstmord kann kein gewöhnlicher Sterblicher begehen. Auf den ersten Blick erinnert uns die Gestalt des Helden an eine Erneuerung der Sage des Herakles. Doch wenn wir genauer hinsehen, so steckt noch mehr dahinter, wie auch bei den übrigen Übermenschtypen, die Victor Hugo uns vorführt. Nicht allein durch die physische Kraft gelangt der Mensch zur Gottähnlichkeit, sondern durch seine

inneren Eigenschaften, die sich mit der äußern Kraft verbinden. In Jean Valjean ist es die Herzensgüte und Nächstenliebe, in Gilliatt ist es die Willensstärke. Er will sich nicht besiegen lassen, und dadurch wird er zum Sieger. An physischer Kraft sind ihm die Naturgewalten über, aber daß Gilliatt ihnen mit Verstand und Willenskraft entgegentritt, das macht ihn, der von Hause aus elternlos und bildungslos ist, zu ihrem Meister und hebt ihn weit über die rohen Gewalten. Und wenn auch dieser Kampf gegen Meer, Orkan und Ungeheuer schon ein gewaltiger ist, so erwartet ihn doch eigentlich das Schwerste erst in der Heimat, als er sich schon geborgen und am Ziele seiner Wünsche angelangt glaubt. Es ist der Kampf mit sich selbst. Doch auch diesen kämpft er siegreich aus. Fast möchte man Gilliatt hier mit Christus vergleichen, denn er tut Gutes denen, die ihm sein Glück geraubt haben.

So wandelt sich Gilliatt tatsächlich in ein göttliches Wesen. Er leistet mehr als ein Mensch vollbringen kann; so können nur die handeln, die über dem Leben stehen. Und wenn Lethierry, als Gilliatt glücklich mit der Maschine angelangt ist, zu ihm sagt: *Tonnere tu es un ange.*[1]) *Tu es le bon Dieu*[2]) so steigert sich dies noch mehr, als Gilliatt den Sieg über sich selbst gewinnt.

Wie wir schon oben sahen, gelten Hugo die Denker auch als Übermenschen. Da aber der echte Dichter ein Denker und Genie ist, versteht es sich von selbst, daß für Hugo auch jeder wahre Dichter über der Menschheit steht und etwas Göttliches in sich trägt. Denn es ist ja auch die Dichtkunst etwas Ursprüngliches, das sich von Gott herleitet[3]). Schon im Vorwort zu den Odes et Ballades spricht sich Victor Hugo näher über den Beruf und die Aufgabe des Dichters aus: *marcher devant les peuples comme une lumière et leur montrer le chemin. Il doit les ramener à tous les grands principes d'ordre, de morale et d'honneur. . . . Il ne sera jamais l'écho d'une parole, si ce n'est de celle de*

[1]) Trav. III, II, 1. [2]) Trav. ibid. [3]) Cromwell Préf. S. 3.

Dieu.[1]) Der Dichter hat ein hohes heiliges Amt, dem Volke als leuchtendes Vorbild voranzuschreiten und es den rechten Weg zu führen.[2]) Und gerade diese Aufgabe kann man nie genug betonen: denn sie trägt die Schuld, daß Victor Hugo so oft mißverstanden wird. Das eben hat der Dichter sich als höchste Lebensaufgabe gestellt, erzieherisch zu wirken; und von diesem Gesichtspunkte aus muß man ihn zu verstehen suchen. Dieses Streben bricht bei Hugo in allen seinen Werken durch. Er fühlt sich von Gott berufen zum Erzieher und Lehrer seines Volkes. Dieses Streben reißt natürlich einen so heißblütigen Menschen oft zu weit und läßt ihn mitunter Dinge aussprechen, die er wohl selbst kaum glauben kann. Wir brauchen hier nur an Magnitudo Parvi[3]) zu denken, wo Hugo sich zu einer geradezu sinnlosen Erklärung der Himmelskörper fortreißen läßt. Wie der Dichter sich die Welt erklärt und die übrigen Fragen des Jenseits, des Seins und Werdens beantwortet, ist eben nichts Erarbeitetes, sondern ein Geahntes oder Erträumtes. Doch sind dies nur Auswüchse eines wahrhaft großen Strebens und wer dieses ernsthaft würdigen will, der darf den Dichter nicht allein nach seiner Lyrik beurteilen, sondern muß vor allem seine Romane und Dramen daraufhin prüfen. In seiner Versdichtung tritt der Mensch zu sehr zurück hinter dem Verskünstler. Dort ist sein ganzes Sinnen und Trachten nur darauf gerichtet, aus den klingenden Worten harmonische Verse zu bauen, bei denen der Hörer öfter durch den Wohlklang als durch einen besonders tiefen Sinn gefesselt werden soll. Auf die Lyrik Hugo's trifft die bei Biré[4]) aus dem Correspondant angeführte Kritik über Hernani zu: *il y a plus d'images que de pensées et les pensées arrivent par les images.* Ganz anders liegt die Sache bei seinen Romanen in Prosa. In den Misérables gibt Victor Hugo an einer Stelle[5]) eine Übersicht über die Anlage dieses Werkes, die deutlich macht, wie der Verfasser die Leser durch sein Werk zum Guten führen will:

[1]) S. 22. [2]) Shakespeare (les esprits) et les masses. [3]) Cont. [4]) S. 499/500. [5]) VII, I, 20.

c'est la marche du mal au bien, de l'injuste au juste, du faux au vrai, de la nuit au jour, de l'appetit à la conscience, de la bestialité au devoir, de l'enfer au ciel, du néant à Dieu. Point de départ: la matière; point d'arrivée: l'âme. L'hydre au commencement; l'ange à la fin. Und von diesem Standpunkte aus sind auch die großen Abschweifungen zu verstehen, die der Dichter sich so oft erlaubt wie z. B. die Schlacht bei Waterloo oder die Kloaken von Paris in den Misérables. Der Dichter will eben nicht unterhalten, sondern vor allem belehren. In diesem Streben möchte ich Victor Hugo mit einem der größten französischen Dichter des Mittelalters vergleichen. So wie Chrétien von Troyes die damalige Welt höfische Sitte und eine neue höfische Weltanschauung lehrte, so wollte auch Hugo ein Erzieher werden, nur daß Chrétien den Hauptwert darauf legte, seine Zuhörer etwas Gutes für diese Welt zu lehren, Hugo dagegen sich hauptsächlich damit befaßt, die Fragen der Moral und des Jenseits zu behandeln. Wir sehen, das Ziel, welches der Dichter sich damit steckte, war wahrlich hoch genug. Vom Übermenschlichen zum Göttlichen ist es aber nur ein Schritt, den Hugo auch bald vollzog:

Peuples, écoutez le poëte!
Écoutez le rêveur sacré!
Dans votre nuit sans lui complète
Lui seul a le front éclairé!
Des temps futurs perçant les ombres,
Lui seul distingue en leurs flancs sombres
Le germe qui n'est pas éclos.
Homme il est doux comme une femme;
Dieu parle à voix basse à son âme,
Comme aux forêts et comme aux flots.[1])

Wie die andern Religionen aber ihre Priester haben, so sind ihm heute die Dichter die Priester, in denen Gott sich selber offenbart.

Pourquoi donc faites-vous des prêtres
Quand vous en avez parmi vous?

[1]) Rayons I.

Les esprits conducteurs des êtres
Portent un signe sombre et doux.

Ces hommes, ce sont les poëtes;
Ceux dont l'aile monte et descend;
Toutes les bouches inquiètes
Qu'ouvre le verbe frémissant;
Les Virgiles, les Isaïes;
Toutes les âmes envahies
Par les grandes brumes du sort;
Tous ceux en qui Dieu se concentre,
Tous les yeux où la lumière entre,
Tous les fronts d'où le rayon sort.[1])

Da die Dichter Gott so nahe stehen, haben sie auch die Gabe, mehr zu wissen als die andern Menschen und einen Blick ins Jenseits zu werfen. Die Dichter sind Seher, Propheten und Zauberer. Dieselbe Rolle, wie im alten Rom der Vates, soll nach Hugo auch heute wieder der Dichter übernehmen:

On dit que jadis le Poëte
Chantant des jours encor lointains
Savait à la terre inquiète
Révéler ses futurs destins.[2])

Bei seinem Schaffen aber ist der Dichter von Gott inspiriert.

Chante, juge, bénis; ta bouche est inspirée!
— — — — — — — — — — — —
On dirait que Dieu même inspirant ton audace
Parfois dans le désert t'apparaît face à face
Et qu'il te parle avec la voix.[3])

An einer andern Stelle[4]) sagt die Muse zum Dichter:

Loin du monde surtout mon culte de réclame.
Sois le prophète ardent, qui vit le ciel ouvert
Dont l'œil bleu, au sein des nuits brillait comme une flamme
Et qui de l'esprit saint ayant rempli son âme
Allait parlant dans le désert.

[1]) Cont. VI, 23. [2]) Odes I, 1. [3]) Odes III, 1. [4]) Odes V, 11.

Als besonderer Verehrer der Natur muß der Dichter in naher Berührung mit ihr stehen und aus ihr sein Wissen schöpfen. So sagt in den Contemplations einmal eine Dame zum Dichter:

Viens me chercher! Archange! être mystérieux!
Fais pour moi transparents et la terre et les cieux!
Révèle-moi d'un mot de ta bouche profonde
La grande énigme humaine et le secret du monde.
. . . . car la sainte nature
La nature éternelle, et les champs et les bois
Parlent à ta grande âme avec leur grande voix.[1])

In dem Gedichte Les Mages[2]) spricht Hugo im Zusammenhange davon, wie hoch er den Dichterberuf einschätzt, und daß der Dichter ein Seher ist, in dem Gott selber sich offenbart. Das Erleben des Dichters aber geschieht in der Form von Träumen oder Visionen:

Donc les lois de notre problème
Je les aurai;
J'irai vers elles, penseur blême,
Mage effaré!

J'irai lire la grande bible;
J'entrerai nu
Jusqu'au tabernacle terrible
De l'inconnu,

Jusqu'au seuil de l'ombre et du vide,
Gouffres ouverts
Que garde la meute livide
Des noirs éclairs,

Jusqu'aux portes visionnaires
Du ciel sacré,
Et si vous aboyez, tonnerres,
Je mugirai.[3])

Sehr deutlich spricht der Verfasser in den Feuilles d'automne einmal von dem Göttlichen im Dichter:

[1]) I, X. [2]) Cont. VI, 23. [3]) Cont. VI, 2 (Schluß).

Sans doute ils sont heureux les héros, les poëtes,
Ceux que le bras fait rois, ceux que l'esprit fait dieux,
Il est beau conquérant, législateur, prohète,
De marcher, dépassant les hommes de la tête,
D'être en la nuit de tous un éclatant flambeau.[1])

Wie der Dichter mit dem Übermenschen die Schöpferkraft gemeinsam hat, so steht das unschuldige Kind jenem durch seine Anlagen, die noch unverdorben und unentstellt sind, nahe. Das Kind kommt neu aus Gottes Hand und hat dadurch noch sehr viel Gottähnliches an sich, wovon seine Augen das beste Zeugnis ablegen.

On devine à ses yeux, pleins d'une pure flamme,
Qu'au paradis d'où vient son âme,
Elle a dit un récent adieu.[2])

Dadurch, daß das Kind Gott so nahe steht, hat es auch bei seinem Schöpfer den meisten Einfluß:

C'est toi: ta prière innocente,
Enfant peut se charger d'autrui.[3])

Das Kind ist dem Dichter das Meisterwerk der Schöpfung[4]), das nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Menschen durch seine heilige Unschuld die meiste Macht hat. So darf Francis, die Tochter Cromwell's, diesem gegenüber in ihrer Unschuld die Mörder Karls I., zu denen er ja selbst gehört, als des gleichen Verbrechens wie Kain schuldig bezeichnen, worauf Cromwell im Selbstgespräche zu sich sagt:

La candeur d'une enfant son œil naif, sa voix
Font trembler ce Cromwell, l'épouvante des rois.
Devant sa pureté toute ma force expire.[5])

Als Lantenas in dem Romane Quatrevingt-treize das jüngste Kind aus der Burg La Tourgue rettet, ist dieser rauhe sonst so unbeugsame Kriegsmann so gerührt, daß er dem Kinde

[1]) XIII. Zum Göttlichen im Dichter siehe noch: Odes IV; Voix XXX; Chants VIII und XXVI; Feuilles V; Cont. I, XXVIII; V, XXV und V, XXVI; Chansons (Au cheval); Rayons XLIV und Le Retour de l'empereur; IV; XXXV und XXXVI; Dieu (les voix S. 37 ff.); Cromwell Préf. S. 27. [2]) Odes XXII. [3]) Feuilles XXXVII. [4]) Lég. XIV. [5]) Cromwell III, V.

einen Kuß gibt: *cette conscience si haute et si obscure eut l'éblouissement de l'innocence.*[1]) Überall strahlt das Kind Glück aus und erfreut durch seine Gegenwart allein schon die Mitmenschen. Es bringt etwas Frisches, Freudiges in dieses traurige Erdendasein, da es den Glanz des Paradieses noch in sich trägt. Und so kann Victor Hugo in den Travailleurs de la mer, als er alle Vorzüge des Kindes aufzählt, sagen: *que voulez vous que je vous dise, c'est divin.*[2])

Göttlich nennt Hugo das Kind sehr gerne und oft begegnen wir diesem Beiwort in seinen Gedichten. Das Kind ist gewissermaßen das Abbild Gottes, das der Schöpfer uns schenkt:

Prenez garde à ce petit être;
Il est bien grand, il contient Dieu.

— — — — — — — — —

Dieu nous les offre en sa largesse.
Ils viennent: Dieu nous en fait don.
Dans leur rire il met sa sagesse
Et dans leur baiser son pardon.[3])

Doch nicht nur von Gott kommt das Kind, sondern es kehrt auch zu ihm zurück und nimmt den höchsten Platz im Himmel ein. So heißt es in der Sammlung La Fin du Satan von Christus und den Juden, die ihn fragen:[4])

Dans le ciel que le pied divin foule
Quel sera le plus grand? cet homme dans la foule
Prit un petit enfant qu'il mit au milieu d'eux.

Und so läßt Hugo Jesus selbst auch die Gottähnlichkeit des Kindes aussprechen: *L'enfant touche à Dieu.*[5]) Diese Wertschätzung des Kindes wurzelt in seiner großen Kinderliebe, die sich, abgesehen von der Sammlung L'art d'être grandpère, sehr gut in dem Buche Paris étudié dans son atome[6]) offenbart, wo der Verfasser die Pariser Straßenjungen über alle Maßen lobt und nur das Gute in ihnen sieht.

[1]) II, III, V. III. S. 200. [2]) III, 1. [3]) L'art II, 1. [4]) La Judée III S. 95. [5]) ibid. [6]) Mis. IV, I; vergleiche zu Gott im Kinde: La pitié suprême II; les quatre vents (livre lyr.) XLVIII.

Es ist wohl als gewiß anzunehmen, daß der Dichter sich das Leben in der jenseitigen Glückseligkeit in der Gestalt eines Engels vorstellt, mag man sich sonst zu Hugo's Seelenwanderungslehre ablehnend verhalten oder nicht. Der Engel steht Gott am allernächsten und genießt das höchste Glück, nämlich Gott anzuschauen, d. h. den Schöpfer zu erkennen. Daher sehen wir denn auch, daß der Dichter die Gestalten, denen er eine gewisse Gottähnlichkeit zuschreibt, gerne als Engel bezeichnet. Vor allem gilt dies von den Kindern, die ja eben erst menschgewordene Engel sind. In Quatrevingt-treize ruft die Mutter der drei Kinder, als sie diese in der brennenden Burg La Tourgue erblickt: *Au feu, au secours! Des anges! dire que ce sont des anges!*[1]) Als ein Kind die kleine Jeanne mit einem Steine an der Stirne verletzt hat, da verzeiht Hugo dem Knaben im Namen seines kleinen Engels Jeanne:[2])

Je lui pardonne au nom de mon ange innocent.[3])

Doch hat dieses Wort Ange neben der Bedeutung Engel sehr gerne je älter der Dichter wird, desto häufiger auch den Sinn „guter Geist". Ich möchte fast annehmen, daß sich diese Bedeutung herausgebildet hat aus der alten Anschauung des Schutzengels. Wie dieser den Menschen beschützt und die rechten Wege leitet, so wird auch der Mensch, der den andern günstig beeinflußt, zum Schutzengel, zum guten Geiste. Der Gegensatz zu Ange ist Démon und nicht Diable, woraus sich ersehen läßt, welchen Sinn Hugo mit Ange verbindet. Bei den Gewissensnöten des Jean Valjean heißt es in den Misérables: *l'un parlait comme son démon, l'autre parlait comme son bon ange. L'ange avait vaincu le démon.*[4]) Doña Sol fragt Hernani:

Êtes-vous mon démon ou mon ange?[5])

Und Ruy Blas sagt, nachdem er gerade die Zuneigung der Königin erkannt hat, als Don Salluste eintritt:[6])

[1]) II, III, V, 1 S. 191. [2]) L'art XI, I. [3]) Siehe ferner: Cont. III. XXX 1 und IV, XV; L'art II, I; XV, VII und XV, VIII; Le Pape S. 34; Le roi s'amuse V, V; Quatrevingt-treize II, III, III, 1; II, III, III, VII; II, III, VI, II; II, III, V, I. [4]) II, 22. [5]) Hernani I, II, 22. [6]) III, IV.

Oh! mon malheur renaît.
J'etais tourné vers l'ange et le démon venait.

In dem Epos Dieu spricht ein Rabe von zwei Mächten, die in der Welt miteinander kämpfen, die eine ist der gute, die andere der böse Geist:

Ils sont deux combattants. Le combat c'est le monde
L'un, qui mêle à l'azur sa chevelure blonde,
Est l'ange. Il est celui, qui dans le gouffre obscur,
Apporte la clarté, le lys, le bonheur pur.[4])

Doch nicht nur in der Antithese, sondern viel häufiger allein spricht Hugo von Ange in dieser Bedeutung. So nennt er seine Tochter, die ihn zum Schaffen anregte:

Doux ange aux candides pensées.[5])

Im Briefwechsel Hugo's kehrt das Wort guter Geist immer wieder, wenn er von seiner Tochter oder von den Kindern ihm wohlbekannter Leute spricht. An George Sand schreibt der Dichter, als ihr Kind gestorben ist: *Je croix aux anges, j'en ai dans le ciel, j'en ai sur la terre. Votre cher petit est maintenant au-dessus de votre tête illustre, une douce âme ailée.*[6]) Auch in L'homme qui rit wird Dea als guter Geist des Gwynplaine bezeichnet, und als dieser sie kurz vor ihrem Tode reden hört, sagt Hugo von ihr: *Son ange parlait.*[7]) Auch Wertbegriffe bezeichnet der Dichter gerne mit Engel. Am deutlichsten veranschaulicht uns dies in La Fin du Satan die Erzählung von der kleinen Feder, die Satan bei seinem Sturze verloren hat, und die ziellos im Weltenraum herumirrt.[8]) Gott aber erbarmt sich der Feder und macht aus ihr die Freiheit, die so zum Engel wird. Darum auch trägt ein Abschnitt in dem oben erwähnten Werke die Überschrift: L'ange Liberté.

[1]) Le Corbeau S. 111. [2]) Cont. IV, 6; ferner Cont. IV, III; Marion I, II; Mis. VII, III, 8; Trav. I, III, 1; und I, IV, 4. [3]) Correspondance A modemoiselle Louise Bertin 10. September 1843; A Louis Boulanger 10. September 1843; A Henri de Lacretelle 4. Februar 1860. [4]) Conclusion II. S. 446. [5]) La plume de Satan S. 81 cf. Voix S. 58.

V. Abschnitt.

Ebenso wie die Wertbegriffe Hugo's ist auch seine große Liebe zur Natur aus der praktischen Richtung seiner Weltanschauung entstanden. Schon von Kindheit an ist der Dichter viel in der freien Natur gewesen und hat dort den Grund zu seiner Naturverehrung gelegt. Und zwar scheint er diese Naturliebe von seiner Mutter geerbt zu haben. Wenigstens erzählt Victor Hugo von ihr, sie habe, als sie überlegte, ob ihr Sohn zur Schule gehen solle, Wasser, Himmel und Wald und deren Stimmen gefragt, die ihr darauf antworteten: *Laisse-nous cet enfant! Nous ne lui donnerons que de bonnes pensées.*[1])

Die Natur ist ihm an erster Stelle das Buch, aus dem er lernt und das ihn alles lehrt:[2])

Je lisais. Que lisais-je? Oh le vieux livre austère
Le poëme éternel! — La Bible! — Non la terre.
Platon tous les matins, quand revit le ciel bleu,
Lisait les vers d'Homère, et moi les fleurs de Dieu.

Il est sain de toujours feuilleter la nature,
Car c'est la grande lettre et la grande écriture.
Car la terre, cantique où nous nous abîmons,
A pour versets les bois et pour strophes les monts.

Unter Natur versteht der Dichter hier immer Wald, Feld und Meer, die im Gegensatz zur Stadt stehen. Denn diese verdirbt den Menschen, während die freie Natur niemals schlechte Menschen erzeugt: *Le braconnier vit dans la forêt, le contrebandier vit dans la montagne ou sur la mer. Les villes font les hommes feroces, parce qu'elles font des hommes corrompus. La montagne, la mer, la forêt font des hommes sauvages. Elles*

[1]) Odes XIX. [2]) Cont. III 8.

développent le côté farouche, mais souvent sans détruire le côté humain.[1])

Da der Dichter die Natur so sehr schätzt und beobachtet, ist es selbstverständlich, daß er auch ein feines Empfindungsvermögen für ihre Farben hat. An erster Stelle ist hier Azur zu nennen das sich den höchsten Wertbegriffen des Dichters sehr annähert und der Gottheit als Eigenschaft beigelegt wird:

Dieu c'est le seul azur dont le monde ait besoin.[2])

Überhaupt ist dem Dichter Azur der Ausdruck für das Schöne in der Schöpfung:

O mois de juin! rayons et roses!
L'azur chante et l'ombre se tait.[3])

In der gleichen Bedeutung heißt es in den Chansons des rues et des bois von einem schönen Damenfinger:

Le Père qui nous engendre
Fit ce doigt mêlé d'azur.[4])

Neben Azur werden gewöhnlich als Lieblingsfarben Hugo's noch Gold und Rot angeführt. Eine Farbe aber vergißt man, die sich mindestens ebenso oft wie Azur, Gold und Rot findet, und der man namentlich in der Lyrik überall begegnet, nämlich Grün. Es wäre ja auch höchst eigentümlich, wenn der Dichter, der so für die Natur schwärmt, dem der Wald eine Kirche ist, nicht Grün besonders lieben sollte!

Doch ist Victor Hugo die Natur nicht nur die umgebende Welt, sondern auch alles das, was von Geburt aus in den Menschen gelegt ist, und was wir im Deutschen mit Naturanlage bezeichnen. So heißt es in den Travailleurs de la mer: *L'homme selon sa nature est enquête ou en arrêt devant la nuit,*[5]) oder an einer anderen Stelle, wo der Verfasser von

[1]) Mis. I, II, IV. [2]) Cont. VI, 5; Chansons I, I, VI. [3]) ibid I, VI, I; ferner Cont. I, I; I, XIII; I, XXV; II, VIII; II XIX; V, V; V, XIV; V, XXI; VI, XIII u. a. m.) [5]) II, II, 5.

zwei Priestern spricht, von denen der eine alt und seines Standes bewußt, der andere jung und natürlicher ist: *le vieillard avait ce qu'on pourrait nommer la gravité d'état, le jeune homme avait la gravité de nature. L'habit donne l'une, la pensée donne l'autre.*[1])

Die Liebe zur Natur ist bei Victor Hugo hervorgegangen aus dem Bewußtsein, daß Gott sich überall den Menschen, besonders aber in seiner Schöpfung, der Natur, zeige. Da sich Gott aber am besten in der Natur offenbaren kann, ist sie ihm gewissermaßen die Vermittlerin Gottes, der auch durch sie zur Nächstenliebe ermahnt:

Ce grand mot est écrit dans toute la nature
Aimez-vous! aimez-vous! — Soyez frères![2])

und an anderer Stelle heißt es:

J'ai souvent pensé, dans mes veilles,
Que la nature au front sacré
Dédiait tout bas ses merveilles
A ceux qui l'hiver ont pleuré.

Pour tous et pour le méchant même
Elle est bonne, Dieu le permet
Dieu le veut, mais surtout elle aime
Le pauvre que Jésus aimait.[3])

An diesen Beispielen erkennen wir auch deutlich, daß die Natur keineswegs selbständig handelnd von Hugo gedacht ist, sondern daß sie von Gott abhängig ist, selbst wenn sie Wohltaten spendet.

Infolge seiner Auffassung von der Natur verachtet der Dichter jeden, der sie nur vom Standpunkte der Nützlichkeit ansieht. Nein, die Natur muß man mit idealen Augen anschauen! Erst dann erfüllt sie ihren Zweck, indem sie dem Menschen Gott näher bringt:

Car l'oiseau dit «Aimez!» et l'étoile «Croyez!»[4])

[1]) Trav. II, I, 13. [2]) Chât. I. [3]) Voix V, 1. [4]) Voix XIX.

Wer aber die Natur nicht liebt und sie nicht zu verstehen sucht, der glaubt nicht und führt ein menschenunwürdiges Dasein, er vegetiert nur:[1])

Vis sans cœur, sans pensée et sans foi
Végète, toi qui n'as que du sang dans la veine,
Toi qui ne sens pas Dieu frémir dans le roseau
Regarder dans l'aurore et chanter dans l'oiseau.

In dieser Vorliebe für die Natur liegt — wie schon bemerkt — der Grund dafür, daß man Hugo sonst einen Pantheisten nennen hört. Doch ist nicht genügend beachtet worden, daß die Anfänge zu diesem angeblichen Pantheismus in eine Zeit herabreichen, wo der Dichter noch auf dem Boden des kirchlichen Katholizismus stand, denn schon in den frühesten Dichtungen finden wir diese Wertschätzung der Natur. Zudem bedenkt man nicht, daß Hugo niemals die Natur selbst als etwas Göttliches hinstellt, sondern daß sie die Rolle des Priesters spielt, der dem Volke Gott erklären und vermitteln soll. Daß der Dichter über der Natur ein höheres Wesen annimmt, das alles mit seinem Willen beherrscht, zeigt sehr deutlich folgende Stelle aus den Misérables:

Dire la plante veut au lieu de: la plante croît; cela serait fecond, en effet, si l'on ajoutait: l'univers veut. Pourquoi? C'est qu'il en sortira ceci: la plante veut, donc elle a un moi; l'univers veut, donc il a un Dieu. Quant à nous, qui pourtant, au rebours de cette école, ne rejetons rien à priori, une volonté dans la plante, acceptée par cette école, nous paraît plus difficile à admettre qu'une volonté dans l'univers niée par elle. Nier la volonté de l'infini, c'est-à-dire Dieu, cela ne se peut qu'a la condition de nier l'infini.[2])

Wie die Kinder in der Fibel das Buchstabieren lernen, so kann der Mensch im Weltall den Schöpfer kennen lernen.

Épelez dans le ciel plein de lettres de feu
Et quand un oiseau chante, écoutez parler Dieu.

[1]) Voix XIX. [2]) III, VII, 6.

Sogar als Hugo so weit geht, die Natur mit Halbgöttern zu beleben, steht doch wieder über dem Ganzen das höchste Wesen, Gott!

Ici l'on a des fées
Comme ailleurs des oiseaux.

L'homme vit, le blé pousse
Dans la bonté de Dieu.[1])

Und wie die Natur dem Dichter den Priester ersetzt, so vertritt sie für ihn auch die Stelle einer Kirche.

Tu sais? Tu connais ma chapelle,
C'est la maison des passereaux

Là je vais prier, je m'enivre
De l'idéal dans le réel;

La religion naturelle
M'ouvre son livre où Job lisait
Où luit l'astre, où la sauterelle
Saute de verset en verset.

Là resplendit l'eucharistie
Qu'on appelle aussi le soleil.[2])

Hier nennt Hugo seinen Kult auch beim richtigen Namen; er ist kein Pantheismus, sondern eine Naturreligion ohne Dogma. Nach Art der heidnischen Völker erkennt und findet der Dichter nicht nur in Wald und Flur sondern auch in den Naturgewalten Gott.

Je voyais des jardins de feu,
Des nids dans l'air, des fleurs dans l'herbe,
Et dans un immense éclaire Dieu.

---

[1]) Chansons I, VI, 2. [2]) Chansons II, IV, IV, 1.

Vor allem aber führt die Schöpfung seinem Schaffen neue Gedanken zu. In ihr sucht und findet Hugo Aufschluß über die tiefen Fragen des Seins und Werdens, und sie führt ihn zu Gott:

Je cherche, ô nature
La parole obscure
Que le vent murmure
Que l'étoile ecrit!
— — — — — — —
N'êtes-vous qu'un livre
Sans fin ni milieu
Où chacun pour vivre
Cherche à lire un peu?
— — — — — — —
Phrase si profonde
Qu'en vain on la sonde!
L'œil y voit un monde,
L'âme y trouve un Dieu![1])

Auch in den Chansons des rues et des bois, wo der Dichter in seiner Naturreligion schon sehr weit vorgeschritten ist, sieht man sehr gut, daß Gott doch immer für sich über dem Ganzen steht, wenn auch nur als ein Segnender:

Le matin, toute la nature
Vocalise, fredonne, rit,
Je songe. L'aurore est si pure,
Et les oiseaux ont tant d'esprit!
Tout chante: geai, pinson, linotte,
Bouvreuil, alouette au zénith
Et la source ajoute sa note
Et le vent parle, et Dieu bénit.[2])

Die Natur ist nur der Ausfluß Gottes. In ihr offenbart sich der Schöpfer und gibt sich durch seine Schöpfung den Menschen zu erkennen. Gleich wie das Gebet die geistige

[1]) Chants XX, dazu Chansons II, IV, IV, 3. [2]) Chansons I, IIe 9.

Verbindung zwischen den Menschen und Gott ist, so bildet die Natur das sinnliche Verbindungsglied zwischen diesem. Wir können also Victor Hugo keineswegs einen Pantheisten nennen, denn der Pantheismus verlangt ein restloses Aufgehen Gottes im Universum. Gott und die Welt müßten in jeder Beziehung eins sein.

Wenn wir in diese eigentümliche Weltanschauung des Dichters einzudringen suchen, werden wir lebhaft an die Philosophie des Schotten Eriugena erinnert. Auch er ist kein Pantheist, sondern wie Hermann Schwarz ihn bezeichnet, ein „Panentheist". „Das überwesentliche Eine verschwindet nicht, wenn aus ihm die Bewegung zum Logos und aus diesem die Welt hervorbricht. Es erhält sich, unberührt von dem Sinn und den Beziehungen der Dinge, in ungeschwächter Abgründigkeit. Die Welt ist nur eine Teilreligion in Gott, daneben bleibt ein überweltlicher Anteil bestehen." [1])

Trotz der Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie Eriugenas und der Weltanschauung unseres Dichters liegt es mir ferne, Hugo vielleicht in ein bestimmtes philosophisches System einreihen zu wollen, denn er ist kein philosophischer Dichter wie Alfred de Vigny. Wenn es zum Wesen der philosophischen Weltanschauung gehören soll, daß aus Einem Grunde und Begriffe die gesamte Erscheinungswelt gedeutet wird, dann können wir des Dichters Weltanschauung zwar religiös aber nicht eigentlich philosophisch nennen! Hier sind es mehr nur traumhafte apokalyptische Gesichte, emporgetragen von den Fluten seiner Beredsamkeit und funkelnd im Lichtglanz blendender Worte und Verse.

Wenn der Dichter es auch nicht offen ausspricht, so ist doch der tiefere Sinn in seinen Werken, daß die Leser durch die Schönheit der Schöpfung zu Gott geführt werden sollen. Hugo will sie darauf führen, auch in dem Kleinsten die erhabenen und geheimnisvollen Gedanken des Schöpfers zu

[1]) H. Schwarz S. 272.

erkennen, denn das Erforschen eines Atomes ist ihm ebenso wichtig, wie das der ganzen Welt. So spricht Hugo in den Contemplations zu den Bäumen:

Vous m'avez vu cent fois, dans la vallée obscure
Avec ces mots que dit l'esprit à la nature,
Questionner tout bas vos rameaux palpitants,
Et du même regard poursuivre en même temps,
Pensif, le front baissé, l'œil dans l'herbe profonde,
L'étude d'un atome et l'étude du monde.[1])

Und in diesem Walde fühlt er das Walten eines Höhern, der die Bitten der Menschen erhört und sie mit Liebe umgibt:

Dans tout ce qui m'entoure et me cache à la fois
Dans votre solitude où je rentre en moi-même,
Je sens quelqu'un de grand qui m'écoute et qui m'aime.[2])

Von demselben Gesichtspunkte aus muß man auch das Gedicht Pan[3]) betrachten, dessen Überschrift und dessen oft genannte Stelle *„C'est Dieu qui remplit tout"* vielleicht auf Pantheismus hindeuten könnten. Doch sobald wir tiefer in den Sinn eindringen, finden wir, daß der Dichter auch hier die Natur nur als einen Ausfluß des göttlichen Waltens ansieht. Die Welt ist gleichsam der Tempel, den sich Gott errichtet hat, sie ist nur das Werk des höchsten unabhängigen Wesens.

. . . . Le monde, c'est son temple!
Oeuvre vivante où tout l'écoute et le contemple,
Tout lui parle et le chante. Il est seul, il est un!

So sehen wir, daß gerade dieses Gedicht, das wohl anfangs ein Beweis für des Dichters Pantheismus zu werden schien, uns im Gegenteil von der Grundlosigkeit dieser Anschauung überzeugt. Weil eben die Natur überall den Schöpfer verkündet, deshalb soll auch der Dichter das Lob

[1]) III, 24. [2]) ibid. [3]) Feuilles XXXVIII.

der Schöpfung singen und sich aus der Natur den Stoff zu seinen Werken holen. Sie ist der vornehmste Gegenstand der Dichtung, denn sie hat die engste Beziehung zu Gott.

Wenn wir uns dann weiter fragen, was Auguste Vacquerie zu des Dichters Pantheismus sagt, so gelangen wir auch hier ebenso wie bei der Seelenwanderungslehre zu einem negativen Ergebnis, da Vacquerie nichts von panteistischen Anschauungen Hugo's erwähnt. Obgleich Vacquerie, wie ich schon vorher sagte, des Längeren über Hugo's Animismus spricht, schweigt er vollständig über Dinge, die irgendwie an Pantheismus anklingen. Und da Auguste Vacquerie sonst so eingehend über die besonderen Anschauungen im Hugo'schen Hause berichtet, so liegt auch hier wieder der Schluß nahe, Vacquerie's Schweigen dahin zu deuten, daß Hugo kein Pantheist war.

In diesem Zusammenhange wäre noch das Gedicht „Le Satyre“ [1]) zu erwähnen, das nichts anderes ist, als die griechische Sage des Waldgottes Pan mit der erst in späterer Zeit entstandenen Symbolisierung dieses Gottes mit dem Weltall, als man fälschlich Pan mit πᾶν (alles) in Eines setzte. Hugo hat hier nur die Mythe dichterisch verarbeitet, und wenn man aus diesem Gedichte auf den Pantheismus des Dichters schließen wollte, dann müßte man auch annehmen, Hugo habe an die alten Götter geglaubt, weil er sie hier zum Gegenstande seiner Dichtung gemacht hat.

[1]) Lég.

Schluß.

Wir sehen also, daß Victor Hugo, obwohl er sich vom kirchlichen Glauben seiner Kindheit losgesagt hatte, bei seinem Forschen immer wieder darauf zurückkommt, über der Welt ein höchstes Wesen anzunehmen. Von ihm weiß er allerdings nur, daß es ist, aber nicht, was es ist, d. h. er kennt wohl sein Dasein, aber nicht sein Wesen. Die Eigenschaften, die er diesem höchsten Wesen beilegt, sind nur Forderungen, die aus des Dichters Weltanschauung fließen. Hugo kann sich einen Gott nur als liebend und gerecht vorstellen, denn das fordern seine Wertbegriffe. Diesen Wertbegriffen weist er ja gerade deshalb so viel Kraft zu, weil er von seinem Gotte nichts Bestimmtes aussagen kann. Deshalb muß der Mensch sich selber seine Werte suchen, die ihn zu Gott führen. So stehen also des Dichters Wertbegriffe im engsten Zusammenhange mit seinem Glauben an Gott, sie ersetzen ihm gewissermaßen die Tugenden der katholischen Glaubenslehre.

Zwar gönnt der Dichter niemals dem Zweifel Raum, daß er auf immer sich vom Glauben seiner Kindheit losgelöst habe, und der Schluß seines Lebens scheint seine Überzeugung zu bestätigen, aber dennoch sind ihm viele seiner Lebenswerte und Gottesgedanken aus dem tiefen Grunde dieser Erinnerungen erwachsen: wir nennen aus Vielem nur seine Nächstenliebe, die er ja selbst auf Jesus zurückführt. Was ihn aber vom Katholizismus trennt, das ist die äußere Form des Kirchenglaubens, die starren Dogmen und das Priestertum mit dem Papste an der Spitze. Wie hätte sich auch ein Anhänger des Fortschritts und der Freiheit an

unveränderliche Dogmen anpassen können! So sieht der Dichter im Dogma den größten Feind seiner Wertbegriffe, und jedes anerkannte Religionssystem wird ihm zum Greuel:

Le dogme, quel qu'il soit, juif ou grec, rapetisse
A sa taille le vrai, l'idéal, la justice
La lumière, l'azur, l'abîme, l'unité;
Il coupe l'absolu sur sa brièveté.
Tous les cultes ne sont, à Memphis comme à Rome,
Que des réductions de l'éternel sur l'homme,
Fragments d'invisible, ombres de la clarté,
Masques de l'infini pris sur l'humanité.[1])

Sein glühendster Haß aber ergießt sich über Priester und Papst.[2]) Doch finden wir dies erst seit dem Staatsstreiche des dritten Napoleon. Der Grund hierfür ist in der Hauptsache ein politischer, denn Hugo hat es — wie sich aus der Histoire d'un crime ergibt — dem Priestertum nie vergeben können, daß es Napoleon III., den er mit der ganzen Leidenschaft seiner glühenden Seele haßte, durch Weihen der Kirche als rechtmäßigen Kaiser anerkannte. Seitdem sah Hugo in den Priestern nur noch Heuchler und Lügner, die das Volk betrügen.[3]) Verkörpert aber sah er das Priestertum im Papste, der anstatt sich nur mit der Fürsorge um die Kirche und der Charitas zu befassen, nach äußerem Glanze und weltlicher Macht strebte. So schreibt Hugo einmal bezeichnend an die Mitglieder der sozialdemokratischen Vereinigung zu Pisa:[4]) *Il paraît que les papes l'ont oublié puisqu'ils se sont assis au sommet du Capitole sans voir que leur place est au pied du Calvaire. . . . . Une triple couronne de jouissances et d'orgueils terrestres représente étrangement la couronne d'épines . . . . Le pape est comme le césar un souverain étranger.* Die Sammlung Le Pape richtet sich ebenfalls gegen die weltliche Machtstellung des Papstes und den

[1]) Religions (La Philosophie) II. S. 47. [2]) besonders Religions, les quatre vents L, 3 (livre lyr.). Correspondence, à George Sand 2. Oktober 1856; à Lamartine 24. Juni 1862. [3]) Les Bonses in les quatre vents (livre sat.) XXVI. [4]) Correspondence 3. April 1863.

äußeren Prunk der Religionen und Kirchen und fordert statt dessen nur den reinen Glauben an Gott und die Ausübung der Nächstenliebe.

Darum sah Victor Hugo das Wesen des Christentums und seine geschichtliche Form im Katholizismus als Eines und verwarf Beides zusammen. Bei alledem blieb er, wie auch Renouvier anerkennt, dem katholischen Christentum zeitlebens gesinnungsverwandt:

Je répugne aux vieux dogmes tristes;
Je veux, en deux efforts égaux,
Tirer l'art des mains des puristes
Et Dieu des griffes des cagots.

Je hais les césars et les Romes;
Ma sagesse, en ces temps railleurs
C'est beaucoup d'amour pour les hommes,
Beaucoup de pitié pour les fleurs.[1])

[1]) Les quatre vents (livre lyr. L, 5) dazu le Pape S. 47.

Lebenslauf.

Am 25. Februar 1892 bin ich, *Franz Maria Cüppers* zu *Cöln* als Sohn des Direktors der städtischen Handelsrealschule zu Cöln *Dr. Konrad Cüppers* geboren. Ich bin preußischer Staatsangehöriger und katholischen Bekenntnisses. Meine Schulbildung erhielt ich auf der Vorschule des Gymnasiums und Realgymnasiums in der Kreuzgasse zu Cöln und dann auf dem Schillergymnasium zu Cöln-Ehrenfeld, wo ich Ostern 1911 die Reifeprüfung ablegte. Vom 1. April 1911 bis 31. März 1912 genügte ich meiner einjährigen Dienstpflicht beim Infanterie-Regiment Herwarth von Bittenfeld (1. Westf.) No. 13 zu Münster in Westfalen. 1914 machte ich den Feldzug gegen Frankreich mit und wurde am 12. November 1914 durch einen Lungenschuß verwundet. Ich besuchte die Universitäten Bonn (Sommersemester 1912), München (Wintersemester 1912/13 und Sommersemester 1913) und (vom Wintersemester 1913 an) Marburg. Meine Studienfächer sind Französisch, Geschichte und Latein. Am 14. November 1917 bestand ich in diesen drei Fächern das Rigorosum.

Meine akademischen Lehrer waren: *von Aster, Baeumker, Birt, Bitterauf, Brinkmann, Busch, Dyroff, Graebner, Grauert, Horten, Jacobssohn, Jacobsthal, Jaensch, Jordan, Karstedt, Natorp, von Premerstein, von der Ropp, Thiele, Vollmer, Wechssler, Wentscher.*

Ihnen allen, besonders Herrn *Professor Dr. Wechssler*, dem ich die Anregung zu dieser Arbeit verdanke, fühle ich mich zu dauerndem Danke verpflichtet.